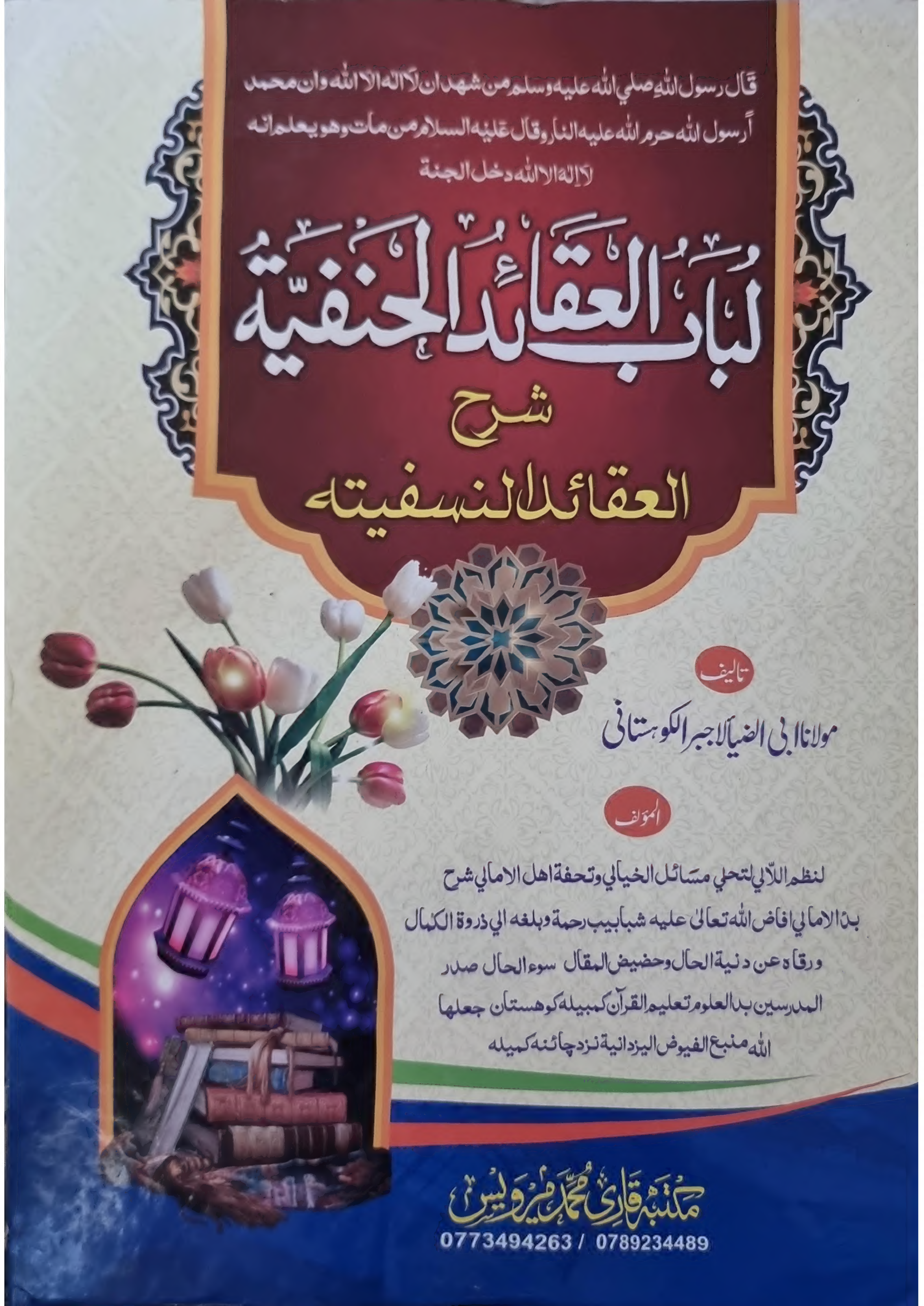
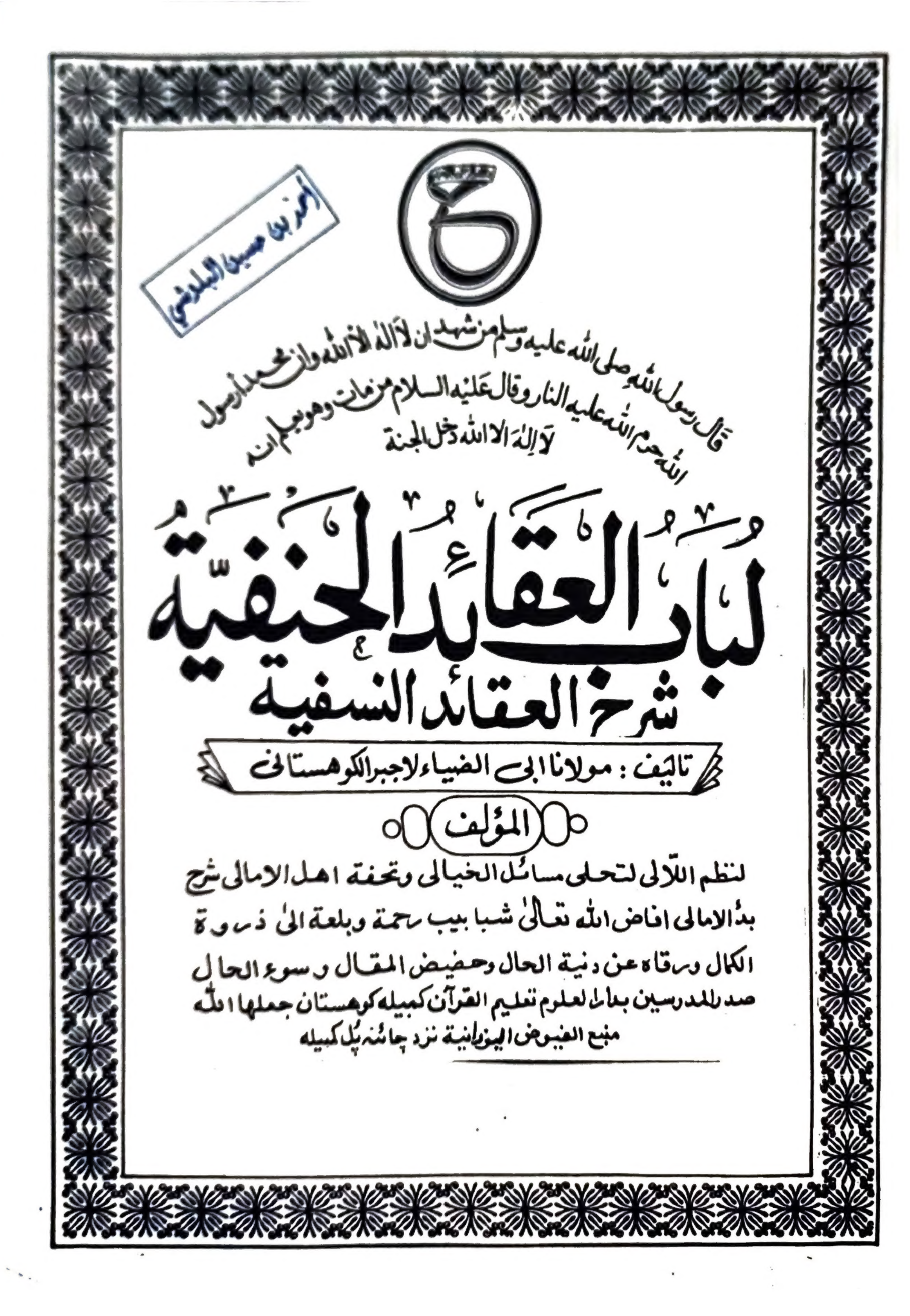

قال رسول الله صلي الله عليه وسلم من شهد ان لا اله الا الله وان محمد
أرسول الله حرم الله عليه النار وقال عليه السلام من مات وهو يعلم انه
لا اله الا الله دخل الجنة
لباب العقائد الحنفية
شرح
العقائد النسفيته
تاليف
مولانا ابى الضيا لاجبر الكوهستانى
المؤلف
لنظم اللآلي لتحلي مسائل الخيالي وتحفة اهل الامالي شرح
بد الامالي افاض الله تعالیٰ عليه شبابيب رحمة وبلغه الي ذروة الكمال
ورقاه عن دنية الحال وحضيض المقال سوء الحال صدر
المدرسين بد العلوم تعليم القرآن كمبيله كوهستان جعلها
الله منبع الفيوض اليزدانية نزد چائنه كميله
مکتبه قاری محمد میرویس
0773494263 / 0789234489



قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حرم الله عليه النار وقال عليه السلام من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة

لباب العقائد الحنفية

شرح العقائد النسفيه

تاليف: مولانا ابى الضياء لاجبر الكوهستانى

المؤلف

لنظم اللآلى لتحلى مسائل الخيالى وتحفة اهل الامالى شرح بدء الامالى افاض الله تعالىٰ شبابيب رحمة وبلغه الىٰ ذروة الكمال ورقاه عن دنية الحال وحضيض المقال وسوء الحال صدر المدرسين بدار العلوم تعليم القرآن كمبيله كوهستان جعلها الله منبع الفيوض اليزدانية نزد چانئه پل كمبيله

فہرس مضامین الکتاب

وصلی اللہ وسلم علی النبی الکریم ! !

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقصرت عقولنا عن الوصول الى ادراك كنه ذاته تعالى واحتجبت ذاته عن قلوبنا بحجاب جلال ذاته و توجهت وجوه نفوسنا الى وجوه ذاته و عجزت اقلامنا عن الاحاطة على كمالاته و تحيرت افهامنا في عظموت شيونانه و تقدست ذاته عن شوائب النقص وسماته والصلوة و السلام على النبي الامي الذي ارسله الى كافة الناس باحسن الكلام و ايده بالآيات و بجوامع الكلم و الكلام و رفع درجته على الخلائق و الانام وعلى آله الطيبين و الطاهرين ذوي المناقب العظام و على اصحابه الذين هم خلاصة العرب العرباء الكرام و بعد فيقول فقير رحمة ربه اسير كثرة ذنبه ابو الضياء الشهير بلاجبر بن جعفر بن عبد الرحيم بن عبيد الله الباكستاني الكوهستاني ستر الله تعالى ذنوبهم و ادخلهم بحبوح الجنان آمين آمين لا ارضى بواحدة حتى اضم اليها الف امينا ان فلاح نوع الانسان و نجاته عن النيران كان في معرفة ذاته و صفاته و بالتحلي بالعقائد الحقة الحنفية وكان شرح العقائد النسفية للعلامة سعد الدين التفتازاني نور الله تعالى ضريحه و اعظم درجته و سمع الله عمله كان مشتملا على الاصول و القواعد من العقائد الحقة لاهل السنة و الجماعة متدا ولا بين الاعالي و الاداني مدرسا في المدارس الاسلامية وكان يختلج في قلبي كثيرا ان احور عليه عدة اسطر يوضح بها تلك الاصول و القواعد لكن لا تساعد الاقدار مع كثرة الشواغل و اقتحام المصائب وعدم كوني من فرسان هذا المضمار حتى ان بعض الطلبة و الفضلاء من خلص الاخوان قد التمسوا مرارا ما يختلج في قلبي فاردت ان اجمع لتلك الاصول و القواعد ما يذللها و يسهل فهمها على المعلمين و المتعلمين مستعينا بعون الله تعالى و نصرته و سميته **بلباب العقائد الحنفية** شرح العقائد النسفية و اسئل الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم و ان ينفع به العباد في عامة البلاد و ان يحفظني عن الخطاء و الزلل و ان يسلكني في سبيل الرشاد و يلهمني الصواب و السداد و ما توفيقي الا بالله عليه توكلت و اليه انيب **مقدمة** في تذكرة اصول الاول اختلف اهل السنة في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ الاشعري هو معرفة ذاته تعالى صفاته على ما ورد به الشرع لكونها مبنى الواجبات و هي شهادة ان لا اله الا الله بصدق القلب و اعتقاد راسخ و قال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لتوقف المعرفة عليه و قال القاضي و الامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه لانه فعل اختياري مسبوق بالقصد قال صاحب المواقف و الشارح انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة و ان اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد فالنزاع لفظي و الاصل الثاني اتفق المتكلمون على ان النظر في معرفته تعالى واجب ثم اختلفوا فقال اهل الاعتزال و الامامية من اهل التشيع انه عقلي بمعنى ان العقل يحكم على كل مكلف ان يتفكر في صفاته و يعرفه بتلك الصفات وجوبا و من حسبهم ينادي باعلى نداء على ان العقل حاكم على هذا الوجوب و قد علمت انه لا حاكم الا الله قال تعالى ان الحكم الا لله و قال تعالى الا له الحكم و قال تعالى يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و ايضا لو كان العقل حاكما بوجوب امر لوقع العذاب بتركه قبل بعثة الرسل واللازم بقوله تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

باطل

فالملزوم مثله وجه الملازمة يعلم من مذهبهم وقال أهل السنة كثرهم الله تعالى انه شرعي للنصوص الواردة فيه كقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى تفكروا في آلاء الله والامر ههنا للوجوب لقوله عم حين نزلت آية ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فانه عم اوعد بترك التفكر في دلائل معرفته تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب والاجماع المنعقد عليه واسناد جميع الواجبات اليه تعالى وهذا الاختلاف مبني على اختلاف مسئلة الحسن والقبح وهما يطلقان على ثلثة معان: الاول كمال الشيء ونقصانه كالعلم والجهل والثاني ملائمة الطبع ومنافرته كالعدل والظلم والثالث استحقاق المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل ولا نزاع لاحد في كونهما عقليين بالمعنيين الاولين بل انما هو في المعنى الثالث فذهبت الاشعرية الى انهما شرعيان لا عقليان اذ لا خبرة للعقل بجهة محسنة ومقبحة في افعال العباد بدون اعلام الشارع بل ما امره الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح حتى لو انعكس الامر انعكس الحال كما في صورة النسخ من الوجوب الى الحرمة وتمسكوا بانه لو كانا عقليين للزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام قبل ورود الشرع واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وقوله وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولاً فالملزوم مثله وجه اللزوم انهم قالوا كل من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى فلولا الشرع وكانت الافعال بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام كما فصلت في الشريعة وبانه لو كانا عقليين لزم عدم الحجة للناس على الله تعالى قبل الرسل واللازم باطل لقوله تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فالملزوم مثله وجه اللزوم ان العقل كاف في معرفة الحسن والقبح عندهم فلا يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وبانه لو كانا عقليين لزم عدم بقاء العذر قبل بعثة الانبياء عم واللازم باطل لقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فالملزوم مثله واللزوم ظاهر على مذهبهم وذهبت المعتزلة والامامية الى ان حسن الافعال وقبحها بالمعنى الثالث عقلي ثم اختلفوا فقال المتقدمون منهم انهما لذوات الافعال فقط وقال بعض المتأخرين منهم ان حسن الافعال وقبحها لصفات زائدة عليها وقال الجبائي واتباعه ان حسنها وقبحها لصفات اضافية تختلف بالاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او التعذيب وقال بعض المتأخرين منهم ان جهة القبح في القبيح مقتضية لقبحه وفي الحسن يكفي انتفاء صفة موجبة للقبح واستدلوا بان حسن مثل العدل والاحسان وقبح الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى يتقبح بعض الكفرة ذبح الحيوانات بانه ايلامها فلو لم يكن العقل عارفاً لهما لما كان الامر كذلك قلنا ان هذا غير متنازع فيه بل هو معنى ثان من معانيهما وهو بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته والمتنازع فيه هو بمعنى متعلق المدح والثواب والذم والعقاب وهو لا يلزم من الدليل وبانه لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة واللازم باطل لانه رحمة يمن الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله وجه الملازمة انهم كانوا قبل ذلك

في رفاهية وسهولة لعدم صحة المؤاخذة بشيء مما يتلذذ الانسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الافاعيل في عذاب ابدي فلا فائدة في الارسال الا التضييق وعذاب عباده تعالى فصار بلاء وفتنة قلنا اولا بالنقض بانه لو كانا عقليين لكان العقل ايضا فتنة لا نعمة ورحمة بالنظر الى بعض الافعال كالشرك وكفران النعمة واللازم باطل لانه تعالى يمن على عباده باعطاء العقل لهم قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون فالملزوم مثله وجه اللزوم ان المجنون والصبي في رفاهية وسهولة لعدم مواخذتهما بشيء مما يفعلانه فبعد حصول العقل لهما يصيران في عذاب ابدي ببعض الافاعيل فلا فائدة في اعطاء العقل لهما الا التعذيب فصار العقل بلاء وفتنة على ذي العقل فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بالمعارضة بانهما لو لم يكونا شرعيين لكان ارسال الرسل عبثا بحسب بعض الافعال الذي هو اعظم قدرا واشد خطرا وكان الانبياء يدعون اولا الى فعله وتركه مثل الايمان والكفر واللازم باطل لان كل نبي بعث للدعوة الى التوحيد والمنع عن الشرك فالملزوم مثله وجه اللزوم ان العقل يكون مبتدأ في ادراك حسن الايمان وقبح الكفر بالضرورة او بالنظر على هذا التقدير لا محالة والعاقل يمكنه العمل بما يقتضيه العقل بل يجب فلا فائدة معتدا بها في ارسال الرسل الا في بعض الافاعيل التعبدية وثالثا بمنع بطلان اللازم لان كون ارسال الرسل بلاء وفتنة باعتبار بعض مشاق التكاليف لا ينافي كونه رحمة ونعمة باعتبار اخر كتهذيب النفس واصلاح المعاش والمعاد قال الله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وقال جل وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون اذ لو كانت المنافاة بين البلاء والحسن لما صح ابتلاءهم بالحسنات ورابعا بمنع الملازمة لان ما ذكر من صيرورة بعض العباد في تعذيب ابدي بعد مجيء الرسل انما هو لتركهم اتباعهم دون الارسال والماتريدية وافقوا المعتزلة في هاتين المسئلتين لكنهم فارقوا عنهم في الحكم فان عند الماتريدية لا يستلزم كون الحسن والقبح عقليا حكما من الله تعالى في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح فالحاكم هو الله تعالى فقط والكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الكتب ليس هناك حكم اصلا فلا يعاقب اهل زمان الفترة بتركهم الاحكام بخلاف المعتزلة والامامية فان كلا من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى عندهم فلو لا الشرع وكانت الافعال بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام كما فصلت في الشريعة والاصل الثالث اتفق المليون على وجوب معرفة الله تعالى كما سلف في الاصل الثاني ثم اختلف اهل السنة فذهب الامام الرازي والعلامة الامدي واتباعهما الى ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بمعنى انها نظرية يتوقف حصولها على النظر وجوبا لان المطلوب هو اليقين الجازم الثابت المطابق للواقع وهو لا يحصل الا بالنظر فوجب النظر في معرفة الله تعالى على المكلف فلا يجوز التقليد في معرفة الله تعالى قال تعالى لنبيه فاعلم انه لا اله الا الله وقد علم ذلك وقال تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون ولان النظر امر مقدور ويتوقف عليه الواجب وهو معرفته تعالى وكل ما هذا شانه فهو واجب فالنظر واجب واما كونه مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست

بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر وذهب اكثر علمائنا وعد على القاري منهم الائمة الاربعة وسفيان الثوري والاوزاعي وعامة فقهاء اهل الحديث الى انه صح ايمان المقلد ولا يجب النظر في معرفة الله تعالى ولكنه عاص بترك الاستدلال وتمسكوا بوجوه الاول ان النبي ﷺ واصحابه رضي الله عنهم كانوا يكتفون عن عامة الناس بمجرد الاقرار بلا اله الا الله محمد رسول الله الدال بحسب الظاهر على انهم يعتقدون مضمون ذلك القول ولو كان النظر واجبا لامروا به بعد النطق بالشهادتين ولم ينقل احد امرهم به والثاني ان النبي ﷺ فسر الايمان بمجرد التصديق الذي هو حاصل للمقلد حين سئل جبرائيل عن الايمان ان تؤمن بالله الحديث والثالث قوله ﷺ امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ﷺ وجه الاستدلال ان الخبر دال على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكي الحال الواقعية ولا شك ان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله من قسم الخبر فهما دالان وضعا على ان قائلهما ولو تحت ظلال السيوف معتقد لمضمونهما على وجه الاذعان والاستدلال بقوله تعالى فاعلم الآية على وجوب النظر موقوف على ان العلم لا يحصل الا بالنظر وهو في حيز المنع لان العلم على توحيده تعالى ضروري حاصل للانبياء ضرورة على ما صرح به اهل التحقيق من ان توحيد الانبياء عن علم ضروري وجدوهم في نفوسهم لم يقدروا على رفعه وان من اهل الفترة من وجد كذلك بل قد صرحوا بان الايمان علم ضروري يجده المؤمن في قلبه ولا يقدر على رفعه فكم من مؤمن بلا دليل وكم من لم يؤمن معه والمراد بالامر في قوله الثبات والاستمرار على ما هو فيه من العلم والاذعان واجتناب ما يخل بالعلم والتقليد سبب العلم فيحصل به العلم اليقيني والقصد الجازم كما يحصل بالنظر والاصل الرابع ان علم الكلام عند المتقدمين ما يبحث فيه عن معرفة ذات الله تعالى وصفاته تعالى الجمالية والجلالية على نهج قانون اهل الاسلام وعند المتأخرين هو ما يبحث فيه عن المعلوم من حيث ان يثبت به العقائد الدينية المأثورة عن السلف والخلف من اهل السنة ويدخل في المعلوم ذاته تعالى وصفاته تعالى دخولا اوليا ففي الكلامين بحث عن معرفة الذات والصفات سواء كانت بطريق الاستقلال او في ضمن المعلوم وقد عرفت ان معرفة الذات والصفات واجبة فما يبحث عنهما فهو واجب فالاشتغال فيه واجب فكان الكلام من اول العلوم تعلما واقدمها رتبة واعلاها شرفا الاصل الخامس ان لكل شارع في علم وفن لا بد له من معرفته رسمه لئلا يلزم طلب المجهول المطلق ومن التصديق بغايته لئلا يلزم طلب العبث ووجود الفعل الاختياري بلا فائدة ومن التصديق بموضوعه ليحصل الامتياز بين المسائل المطلوبة وغير المطلوبة حسا بحسب التشخص الخارجي لان الفعل الحسي كالشروع يتوقف على الامتياز الحسي بحسب التشخص الخارجي وان حصل الامتياز بحسب الماهية بالتعريف الرسمي وقد عرفت تعريف الكلامين في الاصل الرابع وموضوع كلام القدماء ذات الله تعالى وصفاته مطلقا سواء كانت سلبية او ثبوتية حقيقية او فعلية لانه يبحث فيه عن مطلق الصفات وغايته تصفية عقائد المسلمين عن خرافات اهل الاهواء وظلمات الضالين المضلين والفوز بسعادة الدارين قال السيد في شرح المواقف فائدة علم الكلام هو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال تعالى

يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات خص العلماء مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم كأنه قال وخصوص هؤلاء العلماء منكم بما جمعوا من العلم والعمل وموضوع كلام المتأخرين المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية وغايته ما هو غاية كلام القدماء

قال الشارح **بسم الله الرحمن الرحيم** قال الإمام الرازي الباء في بسم الله للإلصاق متعلقة بمضمر متأخر كما في قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها لأنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقاً على وجود غيره والسابق بالذات يستحق سبقاً في الذكر مع أن التقديم في الذكر أدخل في التعظيم وأوفق للموافقة مع قوله تعالى إياك نعبد أحسن في الترتيب والمضمر فعل على الأشهر والاسم على غيره والقصر المستفاد من تقديم حقيقي من قبيل الصفة على الموصوف فدخلت الباء على المقصود عليه ثم هذا القصر إما قصر إفراد أو تعيين أو قصر قلب على حسب اختلاف حال المخاطب والتوصيف يشعر بعلية القصر قال أبو عبيدة الاسم زائد واستشهد بقول لبيد إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ـ ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر والمراد ثم السلام عليكما وقال قطرب زيد لإجلال ذكره تعالى وتعظيمه وقال الأخفش إنما زيد ليخرج بذكره من حكم القسم إلى قصد التبرك لأن أصل الكلام بالله وقال الإمام الرازي لفظة الاسم ليست بزائدة والاسم إذا اشتق من السمو بمعنى العلو كما هو مذهب البصريين يكون بمعنى الذات لأن الذات قائمة على الصفة ويكون عين المسمى كما ذهب إليه أبو عبيدة وسيبويه وإذا اشتق من الوسم بمعنى العلامة كما هو مسلك الكوفيين يكون بمعنى الصفة لكون الصفة علامة على الذات ويكون غير المسمى وبهذا التحقيق ارتفع النزاع الواقع بين العلماء في الاسم من البسملة بأنه عين المسمى أو غيره والله اسم للموجود الحق الجامع للصفات الإلهية المنعوت بالنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي لا إله إلا هو سبحانه فهو علم لذاته المقدس عند أهل التحقيق ومنهم الإمام الشافعي والإمام الغزالي وسعد الدين التفتازاني وذهب كثير من أهل العلم إلى أنه مشتق فروى سيبويه عن الخليل أن أصله إلٰه فأدخلت الألف واللام بدلاً عن الهمزة وههنا أقوال ذكرناها في تحفة أهل الأماني والراجح هو القول الأول لأنه لو كان اسماً مشتقاً لم يكن قولنا لا إله إلا الله كلمة التوحيد واللازم باطل لإجماع الأنبياء والمرسلين على أنها كلمة التوحيد فالملزوم مثله ووجه الملازمة أن المشتق من قسم الكلي واستثناء الكلي عن الكلي لا يكون مفيد التوحيد وما استدلوا على كونه مشتقاً بصحة تعلق الظرف في قوله تعالى هو الله في السماء والأرض فمدفوع بوجهين الأول أن الظرف متعلق بيعلم المتأخر والجملة خبر ثان لهو أو الجملة خبر ولفظ الله بدل عن المبتدأ والثاني أنه متعلق به باعتبار أخذ الوصف المشهور منه أي وهو محمود فيهما أو متصرف فيهما والرحمان وصف على الأصح وعلم على قول بعض وعلى كل تقدير هو اسم مختص به تعالى لا يصح إطلاقه على غيره تعالى ومن أطلق الرحمان على اليمامي فهو كمن أطلق الإله على غير الله تعالى تعدياً وكفراً فلا اعتداد به قال تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن فعادل الاسم الذي لا يشاركه فيه غيره وقال تعالى واسئل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمان آلهة يعبدون فأخبر أن الرحمان هو المستحق للعبادة وقال الإمام القرطبي

الرحمن عبراني والرحيم عربي قيل وهما بمعنى واحد كندمان ونديم وقيل ان فعلان لا يقع الا
على مبالغة الفعل والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول قال الامام الرازي
لله تعالى رحمتان سابقة ولاحقة فالسابقة هي التي خلق بها الخلق واللاحقة هي التي اعطى بها
الخلق بعد ايجاده اياهم من الرزق والفطنة وغير ذلك فهو تعالى بالنظر الى السابقة رحمن
وبالنظر الى اللاحقة رحيم فهو رحمن بايجاد الخلق ورحيم بتربيتهم وابقائهم الى مدة محدودة
وقال المحققون ومنهم صدر الشريعة والعلامة التفتازاني ان التسمية خارجة عن الكتاب
لانها عبارة قديمة لا يجري فيها التفنن يؤتى بها للتيمن والتبرك ولهذا قالوا ان باء التسمية
ليست متعلقة بابتدئ بل باتيمن واتبرك بخلاف الحمد فانه جزء من الكتاب ومن كلام المصنف
ولذلك يكون مسالكه مختلفة ويؤتى بعبارات متشتى ومن ههنا يفترح ان الباء في قوله
كل امر ذي بال الحديث للاستعانة متعلقة باتيمن المقدر ليست بمتعلقة بالابتداء والباء في
حديث الحمد متعلقة بالابتداء وبهذا يندفع التدافع بين الحديثين كما سيأتي **الحمد لله**
ماهية الحمد او كل فرد من افرادها او فرد كامل من افرادها وهو حمده تعالى على نفسه مختصة به
تعالى فعلى الاول تكون الالف واللام فيه جنسية وعلى الثاني استغراقية ومآلهما واحد لان
اختصاص ماهيته به تعالى يستلزم اختصاص جميع افراده به تعالى لانه ان وجد فرد منه في غيره
تعالى توجد ماهيته فيه ايضا لامتناع وجود الماهية في غيره تعالى بدون فرد منها وعلى الثالث تكون
للعهد الخارجي نص عليه بعض المدققين ويكون قوله الحمد لله على الاول قضية طبعية وهي
التي يحكم فيها على نفس ماهية الموضوع وعلى الثاني محصورة كلية وهي التي يحكم فيها على جميع
افرادها وعلى الثالث شخصية وهي التي يحكم فيها على فرد مخصوص والحمد هو النعت بالجميل
على الجميل الاختياري على جهة التعظيم الظاهري والباطني سواء كان في مقابلة النعمة او غيرها
والمدح هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري فعلى هذا يكون بينهما ترادف هذا ما اختاره السيد
السند وصاحب الكشاف وقال المحققون ومنهم المحقق الدواني والامام الرازي المدح اعم
من الحمد بوجوه الاول ان المدح يحصل للحي وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال
حمدتها والثاني ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده والحمد لا يكون الا بعد الاحسان
والثالث ان المدح قد يكون منهيا عنه قال النبي ﷺ احثوا التراب في وجوه المداحين والحمد مأمور به
مطلقا قال النبي ﷺ من لم يحمد الناس لم يحمد الله تعالى والشكر اعم من الحمد باعتبار المصدر و
اخص منه باعتبار المتعلق وقال المبرد هما بمعنى واحد قال الامام الرازي الحمد اعم من الشكر حيث
تحمد اذا وصل الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك فان قيل
اليس من المثبت لديك المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاذ يستحقه من التلميذ و
السلطان العادل يستحقه من الرعية فكيف يصح حصر الحمد به تعالى الشاهد عليه لام الاختصاص
وتعريف المسند اليه بلام الجنس الدال على حصر المسند اليه في المسند قلنا لعدم الاعتداد
بحمد العبد وجعله كالعدم اما الاول فلان العبد كاسب في افعاله الاختيارية والله تعالى خالقها
ولا اعتداد للكسب في مقابلة الخلق واما الثاني فلان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم

في الحقيقة هو الله تعالى لأنه تعالى لو لم يخلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم لم يقدر على الإنعام ولو لم يخلق تلك النعمة ولم يسلط المنعم عليها ولم يمكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت أن المنعم في الحقيقة هو الله تعالى فلا محمود في الحقيقة إلا هو افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بالتحميد اقتداء بكتب السلف والخلف وبأسلوب الكتاب المجيد وامتثالا بحديث الابتداء حيث قال النبي ﷺ كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وقال ﷺ كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم فإن قيل العمل بهما غير ممكن لأنهما متعارضان والمتعارضان لا يمكن العمل بهما أما الصغرى فلأن الابتداء بالشيء عبارة عن إيراد الشيء مقدما على جميع ما عداه وهو أمر بسيط غير ممتد فالابتداء بأحدهما يمنع الابتداء بالآخر فكيف يمكن العمل بهما قلنا الابتداء على ثلاثة أنحاء حقيقي وهو إيراد الشيء مقدما على جميع الأشياء وعرفي وهو يطلق على الشيء الذي يقع قبل المقصود وإن تأخر عن غير المقصود وإضافي وهو ذكر الشيء قبل الشيء مطلقا فالابتداء الواقع في الحديثين يحمل على العرفي وهو أمر ممتد يسع فيه كل شيء يذكر قبل المقصود فيتناول الحمد لله بعد البسملة أو يحمل الابتداء في حديث البسملة على الابتداء الحقيقي وفي الحمد له على الإضافي أو على العرفي ولم يعكس الأمر لأن في صحة حديث الحمد كلاما كما نص بعض شراح البخاري وحديث التسمية غير معلول ويدل عليه كتب رسول الله ﷺ إلى الملوك مفتتحة بالتسمية دون التحميد فحمل الابتداء في التسمية على الحقيقي الذي هو المعنى الحقيقي له وفي التحميد على المعنيين الآخرين اللذين هما معنيان إضافيان له أو يحمل أحدهما على العرفي والآخر على الإضافي أو يجعل الباء في حديث التسمية صلة التبرك لا صلة الابتداء وفي حديث الحمد له صلة كما أشرنا إليه فيما سلف أو تجعل الباء للاستعانة لا صلة الابتداء والابتداء فيهما حقيقي وحينئذ يندفع التعارض بينهما بلا مرية ويكون معنى الحديثين كل أمر ذي بال لا يبدأ ذلك الأمر باستعانة البسملة والحمد له الحديث، لكنه يلزم على هذا عدم جزئية الحمد من الكتاب لأن آلة الشيء لا يكون جزءه وهو خلاف ما عليه أهل التحقيق أو تجعل في الحديثين صلة الملابسة لا صلة الابتداء حتى يلزم التعارض ويصير معناهما كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه حال كون ذلك الأمر ذي بال متلبسا ببسم الله وبحمد الله فهو أبتر وأجذم ومعنى أبتر قليل البركة أو معدومها من البتر وهو القطع قبل التمام والكمال **المتوحد بجلال ذاته** صفة تعليلية يقترح منها البرهان على الحكم السابق وهو أن الحمد مختص به تعالى لأنه تعالى متوحد بجلال ذاته ومتفرد بكمال صفاته وكلما هذا شأنه يكون كل حمد مختصا به فكل حمد مختص به تعالى فإن قلت إن الله علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون إلا واحدا فهذا التوصيف يوجب الاستدراك قلت الوحدة المستفادة من الصفة هي الوحدة في صفة وجوب الوجود لا الوحدة في الذات أو المراد منها الوحدة الذاتية الكاملة لا مطلق الوحدة وسيأتي توضيحه والمراد من الوحدة الوحدة النوعية دون الوحدة الشخصية إذ كل شخص واحد متفرد بذاته الشخصية فلا يمدح بها والتوحيد في اللغة الحكم بأن الشيء واحد وفي اصطلاح أهل

الحق تجريد الذات الالهية عن ما يتصور في الافهام و يتخيل في الاوهام و علم ان في معنى الباء و متعلقها احتمالات الاول انها الصاقية متعلقة بالمتوحد و هو ظاهر لانه قريب قوي العمل لكونه شبه الفعل و لان الباء اذا وقعت صلة التفعل تدل على استقلال الفاعل في ماخذ اشتقاقه بحيث لا يشاركه فيه احد يقال توحد بذاته اذا تفرد به و استقل فيه و لهذه النكتة اثر المزيد على المجرد مع كونه صلا فجاء التفعل لاستقلال الفاعل في ماخذ الاشتقاق لا للتكلف و لا الصيرورة و لا الطلب و الثاني انها سببية متعلقة بالحمد و ان كان المصدر ضعيف العمل لكنه يكفي للظرف ادنى رائحة من الفعل نص عليه في المطول و حينئذ يكون قوله من قبيل القضايا قياساتها معها و يكون معناه الحمد مختص به تعالى لان ذاته جليلة و كلما هذا شانه فهو مختص بالحمد و هذا ضعيف لتعريه عن النكتة المذكورة و يكون كلام الله من قبيل القضايا قياساتها معها على الاول ايضا كما مر في مفتتح الشرح و ايضا ان الله تعالى علم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه عن جميع العيوب و النقائص فيستنبط منه الدليل و يقال الحمد لله لانه مستجمع لجميع الصفات الكمالية و منزه عن جميع النقائص و كلما هذا شانه يكون ماهية الحمد مختصا به و الثالث انها للملابسة و صلة لها يعني الحمد لله المتوحد حال كونه متلبسا بجلال ذاته و هو ضعيف ايضا بوجوه الاول ان الظرف المستقر يفتقر الى المضمر بخلاف اللغو و الثاني انه يخلو عن النكتة المذكورة و الثالث ان استعمال باب التفعل مع باء التعدية شائع من استعماله مع باء الملابسة و الرابع انه مورد الايراد و هو انه اذا لم تكن الباء صلة التوحد فلم تحصل النكتة المذكورة فما وجه ايثار المزيد على المجرد و ايضا ان باب تفعل حينئذ قد يكون للطلب مثل فلان تعظم اي طلب العظمة و قد يكون للتكلف نحو فلان تحلم اي كظم الغيظ بالكلفة و قد يجيئ للصيرورة بلا صنع صانع ظاهر كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا صنع صانع ظاهري و كل واحد من هذه المعاني مستحيل في جنابه تعالى بالضرورة و يمكن حمله على كل واحد منها بنوع تاويل اما الطلب فمعناه اقتضى ذاته الوحدة فتكون الوحدة مقتضا ذاته و اما التكلف فمستعار عن الكمال في الوحدة من باب ارادة اللازم عن الملزوم و اما الصيرورة فمجردة عن الانتقال مستعملة في حصول الفاعل على المبدأ بلا صنع صانع فمعنى كلامه الحمد لمن يقتضي ذاته وحدة ذاتية كاملة و بهذه التاويلات يوثر المزيد على المجرد و فسر الجلال بعض المحققين بالاستغناء المطلق و ذلك لان الجلال العظمة و هي تقتضي ترفعه تعالى عن الموجودات و يستلزم انه تعالى غني عنها ثم الحق بالحقيقة و لذا قال الجوهري عظمة الشئ الاستغناء عن غيره و كل محتاج حقير و قال الرازي الجلال اشارة الى كل صفة هي من باب النفي كقولنا الله تعالى ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض و قال الكرماني ان له تعالى صفات عدمية مثل لا شريك له تسمى صفات الجلال والذات ما يقوم بنفسه و يكون مستقلا في حقيقته و روي عن النبي ﷺ اطلاق الذات عليه تعالى حيث قال ﷺ لا تتفكروا في ذات الله تعالى و اضافت الجلال الى الذات لامية او من قبيل

اضافت الصفة الى الموصوف على نهج حصول الصورة فمعنى المتوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال ذاته او في الذات الجليلة فبطل ما قالت المعتزلة من ان الممكن مشارك معه تعالى ذاتا ومغاير عنه و صفا و جه البطلان انه تعالى مستقل بذاته الجليلة لا يشاركه احد من خلقه لان تشخصه عين ذاته على ما عرف في محله و التشخص ما به الامتياز عن جميع ما عداه فكيف يتصور الاشتراك معه تعالى وهذا القول على ما وقع من سفهائهم شنيع جدا **وكمال صفاته** اى المتوحد بصفاته الكاملة التامة الغير الواقعة عند حد و الكمال مصدر كضد النقصان و هو ما يتم به الشئ اما في ذاته كالفصل للنوع او في عوارضه كالخاصة له فيقال للاول كمال اول و للثاني كمال ثان والصفات جمع صفة من الوصف كالعدة من الوعد و هي ما يقوم بالغير ففيه اشارة الى صفاته الثبوتية كما في الاول ايماء الى صفاته السلبية المتقدس في نعوت الجبروت اى الحمد لمن اقتضى ذاته التنزه الذاتي الكامل حال كون ذلك الذات المتقدس كائنا في الصفات الالهية فهذا نعت ثان تعليلي يستنبط منه الدليل على الحكم السابق على الوجه الذي سلف منا تنزيهه و المتقدس بالمعاني الثلثة المذكورة في المتوحد و النعوت جمع نعت و المراد به ههنا وصف قائم بالغير لا التابع المخصوص و الجبروت صيغة مبالغة بمعنى القدرة و السلطنة و العظمة نص عليه في المنجد مثل العظموت بمعنى العظمة الكاملة قال السيد السند رح الجبروت عالم العظمة يريد به عالم الاسماء و الصفات الالهية فكان فيه تنبيه على مطلق الصفات الالهية عقيب التنبيه على السلبية بقوله بجلال ذاته و الثبوتية بقوله وكمال صفاته وقيل الجبروت هي الصفات الفعلية كالاحياء و الاماتة و نحوهما و قيل الجبروت هي الصفات السلبية مثل انه ليس بجسم ولا جوهر **عن شوائب النقص** المتطهر عن مخالطات النقص الشوائب جمع شائبة من الشوب بمعنى الخلط **و سماته** اى علامات النقص فالظرف متعلق بالمتقدس و الصلوة عطف على الحمد **على نبيه** اى ايصال الخير على نبيه الكريم و هي من الله تعالى الرحمة بل فايتها ومن العباد الدعاء وطلب عظمته في الدنيا باعلام ذكره و اظهار دعوته و ابقاء شريعته و في الاخرة بقبول شفاعته و مضاعفة اجره ومن الملائكة الاستغفار ومن الوحوش و الطيور التسبيح فالعقلاء وغيرهم يصلون على نبينا الامي الكريم و هي واجبة على المكلف في عمره مرة عند الطحاوى و عند المحققين كلما ذكر اسمه ؐ مرة و عند البعض كلما ذكر اسمه و النبي مشتق من النباوة معتل اللام بمعنى الارتفاع و العلو و النبي عال على جميع خلائقه ومشرف عليهم او من النباء مهموز اللام بمعنى الانباء و لا ريب ان النبي مخبر ومبلغ احكام الله تعالى الى خلقه و لهذا اثر النبي ؐ على الرسول لكونه امدح منه بحسب اللغة لان الرسول يطلق لغة على كل من ارسل كما في قوله ؐ الحمى رسول الموت و لانه يكون من الانس فقط بخلاف الرسول فانه يكون من الملائكة ايضا و لانه يحصل به البراعة مع بحث النبوة و الموافقة مع اية الصلوة و الصلوة على النبي ؐ ثابت بالنقل و العقل اما النقل فقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي الاية - و قوله ؐ قولوا اللهم صل على محمد و على ال محمد في جواب سوالهم عن كيفية الصلوة حيث قالوا كيف نصلي عليك يا رسول الله و اما العقل فلانه ؐ مفتن

امام الوجود العنصري

للقوانين الشرعية و مظهرها و المقنن لها محسن علينا فالنبي محسن علينا وجزاء المحسن علينا هو الاحسان منا وهو ايراد الصلوة عليه ﷺ محمد ﷺ و المحمد هو الذي كثرت خصاله المحمودة وبذالك سمي رسول الله ﷺ قال حسان بن ثابت رضي الله عنه فشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود و هذا محمد ﷺ المؤيد بساطع حججه و واضح بياناته اي الذي احكم رسالته بالمعجزات الشامخات و الدلائل الظاهرة و المؤيد اسم مفعول من التائيد بمعنى التقوية و مجرد الايد بمعنى القوة و الساطع اسم فاعل من السطوع بمعنى الارتفاع و الحجج جمع حجة بمعنى غلبة لغة كما في قوله ﷺ فحج ادم موسى و اصطلاحا ما يثبت المطلوب ويلزم الخصم فسمي الدليل بالحجة لوجود معنى الغلبة فيه و الواضح اسم فاعل من الوضوح بمعنى الظهور و البينات جمع بينة بمعنى الامر الظاهر ومصداق الحجج و البينات ههنا هي المعجزات الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة و من حيث ظهورها على يد مدعي الرسالة بينة اعلم ان اضافة الساطع الى الحجج و الواضح الى البينات اما من قبيل اخلاق ثياب او بيانية و اضافتهما الى الضمير استغراقية لان الجمع اذا اضيف الى شئ ولم توجد قرينة على التخصيص فهي استغراقية والضمير راجع الى الله تعالى لكونه موجدها او الى النبي ﷺ لكونه مظهرها فبضرب الاحتمالين من الاضافة في الاحتمالين من مرجع الضمير تحصل اربع احتمالات الاول و الثاني ارجاع الضمير اليه تعالى على الاضافتين وهما اولى لانهما يفيدان ان معجزات نبينا ﷺ اعظم من معجزات سائر الانبياء لانك قد عرفت ان الاضافة الى الضمير في موضعين استغراقية فيكون المعنى على الاضافة الاولى ان نبينا مؤيد بجميع حجج الله تعالى الساطعة و جميع البينات الواضحة و على الاضافة الثانية يكون المعنى ان نبينا مؤيد بالساطعة و الواضحة من جميع حجج الله تعالى و اياته التي اعطاها سائر الانبياء ﷺ فقد افاد ان ايات نبينا ﷺ اعظم من اياتهم فحصل التمدح و الثالث ارجاع الضمير الى النبي ﷺ و الاضافة من قبيل اخلاق ثياب و يكون المعنى ان نبينا ﷺ مؤيد بجميع حججه الساطعة فيحصل التمدح لكون جميع حججه ساطعا لكنه لا يفيد ان ايات نبينا اعظم من ايات الانبياء ﷺ لجواز ان يكونوا مؤيدين بالحجج الساطعة ايضا و الرابع ارجاع الضمير اليه و الاضافة بيانية ولا يصح ارادته ﷺ التمدح لانه يكون المعنى ان نبينا مؤيد بساطع من بين جميع حجج النبي ﷺ فافاد ان بعض حجج نبينا ﷺ ساطع و بعضها ليس بساطع و بهذا لا يحصل التمدح لان ايات سائر الانبياء ﷺ لا تخلو اما ان تكون مثل ايات نبينا ﷺ او تكون كلها ساطعة على الاول يحصل التساوي في الايات و على الثاني يلزم تفضيلهم فيلزم خلاف المقصود و عكس المطلوب و على آله اي الصلوة على اتباعه او على الاتقياء من امته او على الفقهاء المجتهدين من امته او على المؤمنين و على اهل بيته و ازواجه المطهرات امهات المؤمنين او على اولاده ﷺ فعلى التوجيهات الاربعة الاول يكون الآل اعم من الاصحاب فيكون ذكرهم بعد الال تخصيصا بعد التعميم و على الخامس يكون الال اخص من الاصحاب فذكرهم بعد الال تعميم بعد التخصيص و

الطريقين شائعان بين الفصحاء وعلى السادس يكون النسبة بين الآل والأصحاب عموما وخصوصا من وجه مادة الاجتماع الحسن رض والحسين رض ومادة افتراق الآل الآل ع بعد قرن الصحابة رض ومادة الافتراق الأصحاب منه كسلمان الفارسي رض والصلوة على الآل في ضمن الصلوة على النبي ع ثابتة بالنقل والعقل اما الاول فكما مر من قوله ع قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واما الثاني فلان الآل والأصحاب هاجروا مع رسول الله ع ونصروه في ساعة العسرة وحاربوا في اشاعة الاسلام وضحوا في سبيل سيدنا وارتكبوا الشدائد والمحن كما يشهد تاريخهم وكان النبي ع مستحقا للصلوة لكونه محسنا علينا باتيانه بالقوانين الشرعية فكانوا مستحقين للصلوة لكونهم محسنين علينا باعانتهم رسول الله في تنفيذ هذه القوانين وذكر الصلوة بكلمة على ردا على الشيعة الزاعمين بعدم جواز الصلوة على النبي ع بكلمة على متمسكين بقوله ع من فصل بيني وبين آلي بعلي فلم ينل له شفاعتي وجه الرد ان النبي ع علم الصحابة كيفية الصلوة حين سألوا عنها بقوله قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد بكلمة على وايضا ذكر الصلوة في التشهد بكلمة على ويمكن الجواب عن تمسكهم بوجوه ان هذا القول من مفتريات الشيعة وليس مسموعا من اهل الحديث وهذا مما يعتمد عليه في هذا المقام والثاني ان كلمة على في القول المذكور على تقدير كونه حديثا مشيرة الى باب علم مدينة العلم فيكون معناه من فصل بيني وبين آلي مثل الحسن والحسين بعلي رض بان قال هما ليسا من اولاد النبي ع فلم ينل شفاعتي او كما قال ع والثالث لو حملنا كون كلمة على جارة فالمراد بالفعل ترك كلمة على عند الصلوة على الآل بعد ذكرها مع اسم النبي ع فيكون المعنى من فصل بيني وبين آلي بعلي بان صلى علي بكلمة على ولم يصل على الآل بها الحديث والصحابة يعني الصلوة على من رأى النبي ع وآمن به ومات على الايمان ولا يشترط طول صحبته معه ع ولا الغزاء معه ولا رواية الحديث عنه كما قيل والاصحاب جمع صاحب مثل الاطهار جمع طاهر وقال في المطول الاطهار جمع طاهر كالاصحاب جمع صاحب فلا يتوهم ان الفاعل الصفة لا يجمع على افعال وقيل جمع صحب فخفف صاحب كنمر وانمار والصحابة ع كلهم نجوم الهدايات قال النبي ع ان اصحابي بمنزلة النجوم في السماء فايما اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة وبالصلوة على الاصحاب رد على الشيعة القائلين على ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعة لم ينقل عن النبي ع وجه الرد ان الصلوة على الاصحاب ثابتة بالكتاب قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم او نقول ان الاصحاب داخلة في الآل على اشهر تفسيره على ما مر والصلوة على الآل ماثورة عندهم ايضا قاتلهم الله كيف يتفوهون البدعة عليها هداة طريق الحق وحماته صفتان للآل والاصحاب معا وعلى طريق اللف والنشر المرتب ويقترح منهما الدليل ترتيبه لو كان الآل والاصحاب هداة طريق الحق وحماته لكانوا مستحقين للتصلية لكن المقدم حق فالتالي حق اما حقيقة المقدم فقد علم من قوله ع

المذكور انفا ومن تفتيش تاريخهم وجه اللزوم انه ؏ كان مستحقا للتصلية لكونه هاديا
للامة وحاميا للدين الحق قال ؏ انا نجوم الهدى وكانوا هداة طريق الحق وحماته فاستحق
والحماة جمع حام من الحماية بمعنى الحفظ والهداة جمع هاد كدعاة جمع داع و بعد اى
بعد جملة البسملة والحمدلة والتصلية فبعد من الظروف الزمانية المنقطع عن الاضافة
المبنية على الضم لكون المضاف المحذوف منويا ولبعد حالتان البناء على الضم عند حذف
المضاف اليه عن اللفظ مع كونه منويا والاعراب حين ذكره وحذفه نسيا منسيا واول
من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين الكلامين داود عم هذا تاويل قوله تعالى و
اتيناه الحكمة وفصل الخطاب على ما قيل او يعقوب ؏ او يعرب بن قحطان ابو العرب اوكعب
بن لوي احد اجداد النبي ؏ على اختلاف الاقوال في قائل بعد وغرض الشارح رح انشاء مدح
علم الكلام والمختصر المدون فيه بعد انشاء حمده تعالى والصلوة على رسوله واله واصحابه
فصح عطف هذا القول على السابق واندفع الاشكالات عنه الاول انه لم صنف كتابه في علم
الكلام واشتغل فيه مع ان العلوم الاخر كعلم التفسير والحديث و ال
منه وجه الاندفاع ظاهر من كلام الشارح والثاني ان المتون المدونة في علم الكلام كثيرة
فلم خص هذا المتن بالشرح من بينها وجه الاندفاع ايضا ظاهر منه فان مبنى علم
الشرائع والاحكام اى ما يبنى عليه اصول الفقه او فروعه او جميع العلوم المنسوبة الى
الشرع من علم التفسير والحديث واصول الفقه وفروعه علم الكلام فان من
لم يعرفه لم يعرف هذه العلوم لان من لم يعرف ذات الله تعالى وصفاته كيف يعرف القرآن
والحديث والعلوم الاخر وايراد الفاء مبني على توهم اما ومعناه ان الشارح لما بلغ
الى موضع الفاء توهم انه قد ذكر اما قبل بعد ومنشأ التوهم ان هذا المقام مقام
الفصل ويذكر فيه كلمة اما وهي قائمة مقام اداة الشرط وفعله لانها في الاصل مهما
يكن بعد عند الخليل او على تقدير اما في نظم الكلام ومعناه انه لما بلغ هذا المقام قدرها
قبل بعد وجعلها كالمذكور في الحكم فالفرق بينهما كالفرق بين الصدق والكذب فان توهمها
حكم غير مطابق للواقع وتقديرها حكم مطابق للواقع فاندفع ما يتراءى وروده من
ان ذكر الفاء ههنا غير موجه مع كثرة معانيها اما الجزئية فانها تقتضي حرف الشرط و
فعله وليسا متحققين ههنا واما التفصيلية فلعدم الاجمال سابقا واما التعليلية فلانها تقتضي
ان يكون مدخولها علة لما قبلها نحو اشتر فقد اتاك الغوث او معلولا لما قبلها
نحو اكلت فاشبعت وليس الامر ههنا كذلك واما التفريعية فانها تستدعي سبق القاعدة
الكلية وليست بموجودة واما العاطفة فلانها تستدعي الاتصال بين المعطوف عليه
والمعطوف وهذا المقام مقام الفصل عما قبله وجه الاندفاع اختيار الشق الاول
كما عرفت فان قيل ان المقدرة كالملفوظة لا تجتمع مع الواو سواء كانت عاطفة
او استينافية اما الاول فللتنافي بين اما الاستينافية وبين العاطفة واما الثاني فللزوم الا
ستدراك قلنا الواو عوض عن اما باعتبار اللفظ بان سقطت عن اللفظ وعوضت

الواو عن لفظهما واقيمت مقامهما وايضا فان اجتماع الواو مع اما غير ممنوع كما وقع فى المفتاح فى اخر فن البيان اما بعد فخلاصة الاصوليين وقال الرضى وغيره من رؤساء الفن ان بعد من الظروف الجارية مجرى الشرط فيصح ايراد الفاء عقيب بعد قال الله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وبهذا الوجه اورد الشارح الفاء فى جميع تصانيفه بدون الفاء وهذا مما يعتمد فى هذا المقام وتوهم اما مستبعد عند العقل لابد له من اسناد وليس بموجود وتقديرها مشروط بشرطين عند اهل الادب احدهما ان يكون ما بعد الفاء امرا او نهيا والثانى ان يكون ما قبلها منصوبا باحدهما مثل وربك فكبر وليسا متحققين ههنا والمبنى ما يبنى عليه غيره والشرائع جمع شريعة وهى لغة الطريق الواسع وشرعا الطريقة فى الدين الثابتة بوضع الهى والاحكام جمع حكم وهو اسناد امر الى امر اخر ايجابا وسلبا والمراد اصول الفقه وفروعه والمراد بالاول العلوم المنسوبة الى الشرع من علم التفسير والحديث وبالثانى الفقه وفروعه واساس قواعد عقائد الاسلام والاساس اصل البناء والقواعد جمع قاعدة وهى لغة الاساس وقد تطلق على المرأة التى قعدت عن الحيض كما فى قوله والقواعد من النساء واصطلاحا قضية حملية موجبة كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها استنباطا بالبداهة ان كانت القضية المطلوبة بديهية او بالاكتساب ان كانت نظرية بان تجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة الحصول بان يجعل الجزئى موضوعا وموضوع القاعدة محمولا فيحصل الدليل على نمط الشكل الاول مثلا زيد فى ضرب زيد مرفوع لانه فاعل وكل فاعل مرفوع فان اريد المعنى الاول يلزم اضافة الشئ الى نفسه وهو ممنوع عند اهل الادب وارادة المعنى الثانى ههنا غير معقول بالضرورة ولا يصح ارادة المعنى الثالث ايضا لعدم استقامة اضافة القواعد بهذا المعنى الى العقائد لان المراد بها المسائل الكلية وهى القضايا الشخصية القائمة بعقول احاد الامة المرحومة مثل الله واحد قديم ومتكلم وغير ذلك فلا قواعد للشخصيات واختار المدقق ارادة المعنى الاول ولا يلزم اضافة الشئ الى نفسه لان مصداق الاساس الاول علم الكلام ومطابق الثانى الكتاب والسنة والجمع لغوى فالكلام اساس الكتاب والسنة اساس العقائد الاسلامية اما اساسية الكلام لهما فلان وجود الكتاب والسنة يتوقف على كونه تعالى موجودا واجب الوجود متكلما بالكلام الازلى مرسلا رسله بالكتب والدين الحق وعلم الكلام يقيم البراهين على اثبات تلك الصفات له تعالى فى الازل فكان الكلام اساسا لهما واما اساسيتهما للعقائد الاسلامية فلانها يجب ان تستفاد من الكتاب والسنة سواء كانت متوقفة عليهما كاثبات عذاب القبر والصراط والحوض ونحو ذلك فان العقل غير مستقل فى اثباتها قبل ورود الشرع او غير متوقفة كوجود الواجب تعالى وحدوث العالم ونحوهما فان العقل يستقل فى اثباتها قبل ورود الشرع ليعتقد بتلك العقائد اذا استفيدت من الشرع وتصير قطعية وتخرج عن العقليات الصرفة فهى بقسميها متوقفة على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على القسم الثانى من حيث الذات

فافترقت جهتا التوقف واندفع الدور وثبت اساسيتهما للعقائد واثر البعض ارادة المعنى الثالث
ومن قواعد العقائد قولنا كل نقص منفى عنه تعالى وهى قضية كلية تستنبط منها عقائد جزئية
مثل الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ونحو ذلك من الصفات السلبية والكلام
اساس لتلك القواعد حيث يجمعها ويقيم البراهين عليها وقال البعض ان المراد
بالقواعد الادلة التفصيلية القائمة على تلك العقائد مثلا حدوث العالم عقيدة من عقائد
اهل الحق وقد اقام علماء الكلام الدليل عليها بقولهم الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكلام اساس لتلك الادلة فانه يبين فيه طريقة
صحتها وفسادها ووجه استلزامها لتلك العقائد فان قلت ان اساس الدليل ما يبحث
فيه مادته وصورته وشروط انتاجه والكافل لهذه الامور هو المنطق لا الكلام قلت
ان المتأخرين جعلوا حصة من المنطق جزء من الكلام فبهذا الاعتبار صار الكلام
اساس الادلة والعقائد جمع عقيدة وهى لغة ما يعتمد عليه القلب والضمير وشرعا
القضية التى يصدق بها وقد تطلق على نفس التصديق وقال السيد السند وهى ما يقصد
فيه نفس الاعتقاد دون العمل والاسلام هو الايمان عند امامنا الاعظم وهو التصديق
بجميع ما جاء به النبى ﷺ او التصديق مع الاقرار والاقرار باللسان بكلمة الشهادة او
التصديق والاقرار والعمل على اختلاف الاقوال فاضافة العقائد الى الاسلام على المعنى
الاول بيانية وعلى المعانى الباقية للملابسة او كلام الشارح مبنى على المجاز بالحذف اى
عقائد اهل الاسلام او على المجاز فى الطرف اى عقائد المسلمين فاندفع ما يتراءى ورود ما فى
هذا المقام تامل ففى هذه الفقرة ترق فى مدح الكلام من الفقرة وهى قوله مبنى علم ا
لشرائع الخ لشمول الاولى للكتاب والسنة ايضا فانهما ايضا اساسان لعلم ا
لشرائع كالكلام بل اساسيتهما للشرائع اولا وبالذات واساسية الكلام ثانيا و
بالعرض والفقرة الثانية مختصة بالكلام غير متناولة للكتاب والسنة **هو علم**
التوحيد والصفات يعنى مبنى علم الشرائع واساس القواعد علم يعرف فيه كلوا
حد منهما او علم موسوم بعلم التوحيد والصفات فاضافة العلم على تقدير اخذ المعنى ا
لاضافى من قبيل اضافة المبين بالكسر الى المبين بالفتح لا من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل
لعدم وجود ميزان العالم فى التوحيد والصفات ولا من قبيل اضافته الى المفعول لان العلم
بالتوحيد والصفات ليس اساس قواعد العقائد بل نفس تلك العقائد فان قيل اذا كان لهذا العلم
اسمان علم التوحيد والصفات والكلام فلم نسب الموسم الى الكلام بقوله الموسوم
بالكلام قلنا لكونه اشهر اسماء هذا العلم والموسوم من الوسم بكسر الواو بمعنى
العلامة ولذا اثره على المسمى لئلا يتوهم اختصاص اسم هذا العلم بالكلام مع انه
مسمى باسم آخر ايضا المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المنجى اسم
فاعل من الانجاء ان كان مخففا ومن التنجية ان كان مشددا هو صفة لعلم التوحيد بعد
صفة او صفة الكلام والغياهب جمع الغيهب وهو ما اشتد سواده والشكوك جمع

م الاولى

الشك وهو ما استوى طرفاه والوقوف بين الشيئين بحيث لا يميل القلب الى احدهما و
الظلمات بضم اللام وقد تسكن تخفيفا وقد تفتح في لغة اخرى جمع ظلمة ضد النور اي
السواد والاوهام جمع وهم وهو ادراك الجانب المرجوح من النسبة التامة و
ادراك الجانب الراجح منها الظن فلم جعل الشك على الوهم اضافة غياهب الى الشكوك و
الظلمات الى الاوهام وانما قال عن غياهب آه ولم يقل عن غياهب الشكوك والاوهام
او عن ظلمات الشكوك والاوهام او بعكس ما قال الشارح مع ان المقصود يحصل
بهذه العبارات الثلث وهو اشارة الى فائدة من فوائد الكلام لان الشك اقوى من ا
لوهم لان الشاك لا يقدر على ترجيح احد طرفين بخلاف الواهم فانه يجوز له ان يترك
المرجوح ويختار الراجح والغيهب اقوى من الظلمة المطلقة فناسب اضافة الغيهب
الى الشك والظلمة الى الوهم ولما فرغ الشارح عن مدح علم الكلام وبيان اسمه
وفائدته شرع في مدح ما قصد شرحه واسمه ووصف مؤلفه ولقبه
واسم مصنفه والدعاء له ترغيبا للطلبة والمتعاطي هذا الكتاب وقال وان ا
لمختصر عطف على قوله فان مبنى الخ عبر به لاختصاره على مسلك اهل السنة
بلا ذكر المخالف والدلائل المسمى بالعقائد ليوافق الاسم مع المسمى للامام
المؤلف للامام والفعال يجيء بمعنى المفعول كالكتاب واللباس وهو من له رياسة
عامة في الدين والدنيا جميعا الهمام بالضم الرئيس الذي يقصد الناس لحصول حوائجهم
قدوة علماء الاسلام اي مقتداهم واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل
الى المفعول او الكلام مبنى على المجاز بالحذف او الظرف نجم الملة والدين لقب المصنف
وهما متحدان بالذات اسمان للشريعة المطهرة متغايران بالاعتبار فانها
من حيث انها تملى ملة والملة من الاملال المضاف بمعنى الاملاء وهو الكتابة
من ظهر القلب وقيل من حيث انها تجتمع عليها ملة والملة بمعنى الجمع ومن حيث
تطاع لها دين والدين الطاعة وباعتبار التغاير الاعتباري بينهما صح عطف احدهما
على الآخر وفي اضافة النجم اليهما اشارة الى انه مقتدى اهل العلم والعمل
لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة
ايماء الى شرف العلم عن العمل عمر ابن محمد اسمه المحصن وهو عمر بن محمد بن
احمد بن اسمعيل بن محمد بن لقمان الحنفي الماتريدي النسفي المنسوب الى بلدة
نسف من تركستان اعلى الله درجته اي رفع الله مرتبته العالية في دار السلام
اي في الجنة قال تعالى لهم دار السلام عند ربهم فلا يرد ان السلام قد يكون مصدرا
بمعنى السلامة وقد يكون بمعنى سلام التحية ويكون اسما من اسماء الله مثل
الرحمن ولا يصح كل واحد منها اما الاول فلان دور الدنيا كلها دور المحن
لا دور السلامة واما الثاني فلعدم حصول الدعاء الكامل للمصنف بان
يمتاز به عن سائر المسلمين فان دور الدنيا دار سلام التحية بامر الشارع

وأما الثالث فلأنه لا يصح إضافة الدار إليه تعالى لا تمكناً ولا تملكاً أما الأول فظاهر وأما
الثاني فلعدم حصول الدعاء الكامل للمصنف لأن جميع دور الدنيا مملوك له تعالى وجه
عدم الورود أن دار السلام اسم من أسماء الجنة سميت به لوجوه الأول أن أهل
الجنة سالمون من كل ألم وآفة وهذا الوجه مبني على أن السلام في المنقول عنه مصدر
بمعنى السلامة والثاني أن خزنة الجنة تقول لأهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين
والثالث أن المسلمين يسلم بعضهم على بعض كما روي عن جابر رضـ وعلى هذين يكون
السلام عليكم في المنقول عنه بمعنى سلام التحية والرابع أن السلام اسم من أسمائه تعالى
وإضافة الدار إليه تعالى تشريفية كبيت الله للكعبة تشريفاً وهذا الوجه مبني على أن السلام
في المنقول عنه اسمه تعالى **يشتمل** أي المختصر والجملة خبر أن **من هذا الفن**
أي فن العقائد حال من الغرر والدرر قدم على ذي الحال المجرور رعاية للسجع و
كلام الشارح مبني على مذهب الكوفيين القائلين بجواز تقديم الحال على ذي الحال المجرور
بالحرف **على غرر الفوائد** أي على الفوائد التي هي مثل الغرة في الوضوح و
الشرافة والغرر جمع غرة هي في الأصل بياض في جبهة الفرس ثم استعمل في كل واضح
فالإضافة من قبيل لجين الماء **ودرر الفرائد** والدرر جمع الدرة وهي اللؤلؤ و
الفرائد جمع فريدة وهي درة كبيرة سميت بها لانفرادها في الصدف والإضافة
من قبيل شجرة الأراك **في ضمن فصول** حال كون تلك الغرر والدرر كائنة في
ضمن ألفاظ مفصلة دالة عليها والفصول جمع فصل وهو كلام تام لا يتصل
ما بعده بما قبله وربما يطلق على كلام فاصل بين الحق والباطل **وهي للدين
قواعد وأصول** الجملة صفة لفصول متلبسة بضميره الأصول جمع أصل قال
السيد السند هو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر إلى غيره وفي الشرع ما يبنى
عليه غيره ولا يبنى هو على غيره ويطلق على الدليل والصريح والقاعدة **وأثناء
نصوص** حال كون تلك الغرر والدرر ثابتة في وسط نصوص القرآن والحديث
ووسط الألفاظ الواضحة الدالة على مدلولاتها فهو عطف على ضمن والأثناء الو
سط والنصوص جمع نص والمراد ههنا إما نص القرآن والحديث كما ذكر
المصنف رحـ بطريق الاقتباس كقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وقوله عم الخلافة ثلاثون سنة أو جميع عبارات
المصنف الواضحة الدالة على معانيها **وهي لليقين جواهر وفصوص** أي
النصوص عظيمة القدر وشريفة المقام في تحصيل اليقين والاعتقاد الجازم
الثابت المطابق للواقع الذي يحصل بعد زوال الشك وبهذا لا يطلق على علم
الله تعالى والجواهر جمع الجوهر ويطلق على مقابل العرض وقد يطلق على
الأحجار النفيسة والفصوص جمع الفص وهو حلقة الخاتم والجملة صفة
النصوص **مع غاية من التنقيح والتهذيب** حال كون ذلك المختصر مقارناً

بالتجريد الكامل عن الزوائد والحوشي والتطويل او الظرف متعلق بيشتمل ومن لبيان الغاية
وهي ما ينتهي اليه الشيء من حيث ينتهي والتنقيح والتهذيب لغة واصطلاحًا اختصار اللفظ
مع وضوح المعنى الغرض منه تنبيه على كونه مختصرًا ونهاية من حسن التنظيم والترتيب حال
كون ذلك المختصر مقارنا بحسن الترتيب البالغ في الحسن الى نهاية فهو عطف
على غاية والتنظيم من النظم وهو لغته جمع اللآلي في السلك واصطلاحًا تاليف
كلمات مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه الطبع والعقل
والترتيب لغة جعل الشيء في مرتبة ومنزلة واصطلاحا جعل الاشياء الكثيرة
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض اجزائه نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر
واذا كان ذلك المختصر جامعا لعيون المسائل من هذا الفن مقبولا لترتيب و
النظام مستحسنا عند ذوي العقول السليمة فحاولت اي شرعت واردت ان
اشرحه اي المختصر شرحًا اي اكشفه كشفًا تامًا لا شبهة فيه يفصل نعت
الشرح مجملاته جمع مجمل وهو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ
الا ببيان من قبل المجمل ومعضلاته جمع معضل اسم فاعل او اسم مفعول من
الاعضال وهو الاشكال وينشر مطوياته اي يظهر ملفوفاته وهي جمع مطوية
من الطي وهو لف الشيء ويظهر مكنوناته اي مستوراته فالجمل الاربع صفات
الشرح والضمائر الاربعة عائدة الى المختصر مع توجيهه للكلام حال كوني
موجها لكلامي في هذا الشرح فالظرف حال من فاعل اشرح او حال كون ذلك
الشرح موجها لكلام المصنف فالظرف حال من فاعل يفصل في تنقيح اي تنقيح
الكلام عن الحوشي والظرف متعلق بالتوجيه وتنبيه عطف على توجيه على المرام
اي مرام المصنف او مرام اهل الحق في توضيح متعلق بالتنبيه اي توضيح الكلام و
تحقيق المسائل اي اثبات المسائل بالدلائل العقلية والسمعية والمسائل هي
القضايا من حيث يسئل منها ويطلب بالدليل غب تقرير بعد بيان معنى كلام
المصنف وكلام العلماء بالعبارة والغب بالكسر وتشديد الباء ظرف بمعنى
العقيب والتقرير بيان المعنى بالعبارة وتدقيق للدلائل اي اثباتها بالدلائل و
التدقيق اثبات مقدمات الدليل بالدليل قيل هو تبيين حقائق الاشياء على وجه
الدقة اثر تحرير اي بعد بيان المعنى بالكتابة والاثر بالكسر ظرف بمعنى العقيب
والتحرير بيان المعنى بالكتابة وتهذيب الكلام فيما يقصد من المسائل وتفسير
المقاصد والتفسير من الفسر بمعنى الكشف التام لا شبهة فيه بعد تمهيد ظرف
للتفسير والتمهيد ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد مع تجريد
اي تجريد الكلام عن الحوشي طاويا كشح المقال حال من فاعل اشرح والطي لف الشيء
والكشح الجنب والمقال مصدر ميمي عن الاطالة والاملال والاملال اللغوب لا
جل طول الكلام او لاختصار مخل فان قلت الكشح جزء من الحيوان فكيف يصح

اضافة الى المقال قرات كشح المقال كناية عن اعراض المشارح من الاطالة لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه وهو ما بين الخاصرة الى الضلع والكناية انتقال من الملزوم الى اللازم على قول او بالعكس على قول اخر والمعرض عنه يمكن ان يحمل كلامه على الاستعارة بان شبه المقال بانسان معرض عن شئ ثم اسقط جميع اركان التشبيه سوى المشبه ففي المقال استعارة مكنية وفي اثبات الكشح له تخييلية وفي الطي ترشيحية ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال عطف على طاويا والتجافي التباعد والاقتصاد التوسط والاطناب اداء المقصود باكثر من العبارة المتعارفة والاخلال الاختصار المخل لفهم المرام ومجموع الاطناب والاخلال بالجر بدل من الطرفين او بيان لهما والواو بمعنى مع او العطف مقدم على الربط وبالرفع خبر مبتدأ محذوف اى طرفا الاقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادى الى سبيل الرشاد الرشاد هو الاهتداء الى الحق فان قيل تعريف الخبر يفيد حصره في المبتدأ فانحصر الهادى بذاته تعالى مع انه يطلق الهادى على الرسول والقرآن قلنا الهداية عندنا خلق الاهتداء والطاعة كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا خالق سوى الله فلا هادى غيره واسنادها اليهما مجاز من قبيل نسبة الفعل الى السبب لا حقيقة والمسئول لنيل العصمة والسداد عطف على الهادى والنيل الحصول والادراك والوصول والعصمة ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن عليها والمراد صيانة العبد عن السوء والسداد الاستقامة على الحق او الطريق الواسع الواضح الموصل الى المقصود وهو حسبى اى الله تعالى هو الكافى في المهمات لا افتقر فيها الى غيره من احسبه اذا كفاه فالحسب بمعنى المحسب كما في قوله حسبك الله الاية ونعم الوكيل ونعم لانشاء المدح والوكيل الكافى او المدبر او الحافظ فان قيل ان العطف يقتضى التلازم بين المعطوف عليه والمعطوف فكيف يصح عطف هذا القول على حسبى او على حسبى بتاويل يحسبنى لتنافى الاخبار والانشاء مع انه ورد هذا العطف في بعض كتبه فلزم التدافع بين كلاميه لان كلامه ههنا يشهد على صحة هذا العطف قلنا بوجوه الاول انا لا نسلم ان جملة هو حسبى خبرية بل هى انشائية مسوقة لانشاء التوكل على الله تعالى لان التصنيف امر صعب غاية الصعوبة ومشكل نهاية الاشكال لا بد فيه من انشاء التوكل على واهب الفيوضات وكاشف المشكلات ولان المتقرر عند اهل البلاغة ان الخبر اما مفيد فائدة الخبر كقولك زيد عالم لمن لم يكن عالما به او لازمها وهو كون المخبر عالما بالحكم كقولك حفظت التوراة لمن حفظه فقصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم او لازمه والمخاطب بهذا الكلام هو الله تعالى وهو عالم بالفائدتين فلا يستقيم ان تكون جملة هو حسبى خبرية بل انشائية فان قيل فكيف يصح عطفها على قوله الله الهادى وان قلت انه لانشاء المدح ايضا فتقل الكلام الى عطفه على قوله تعالت وجعله انشاء بعيد جدا قلت نجعل قوله والله الهادى انشاء وهى جملة دعائية

الشئ يلزمه طى كشحه فالانتقال من طى الكشح الى الاعراض انتقال من اللازم الى الملزوم فكان نسب كناية و

ليست معطوفة على ما قبله كانه قال اللهم اهدنى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل الى الاسمية لافادة الدوام كما فى قوله الحمد لله ورد الشارح هذا العطف فى المطول مبنى على عدم صحة هذا التاويل فى كلام صاحب التلخيص لان المذكور فيه قبل قوله وهو حسبى خبر صورة ومعنا والوجه الثانى انه يمكن ان يقدر المبتدأ فى المعطوف بقرينة وجوده فى المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل يعنى مقول فى حقه نعم الوكيل وهو مخصوص بالمدح باتفاق اهل الادب والوجه الثالث ان نعم الوكيل معطوف على حسبى مؤول بيحسبنى ويجوز عطف الانشاء على اخبار يكون له محل من الاعراب ويحسبنى وقع فى محل الرفع على الخبرية والسر فيه: ان الجمل التى لها محل من الاعراب فى حكم المفردات لان النسبة فيها ملحوظة اجمالا فلا يلتفت الى اخباريتها وانشائيتها والمخصوص هو الضمير المتقدم ايضا ويدل على جواز هذا العطف قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان قوله ونعم الوكيل عطف على قوله حسبنا الله وهى جملة خبرية تقدم الخبر فيها على المبتدأ وقعت فى محل الاعراب وهو النصب على كونها مقولة القول وهذا اولى من الحكاية معناه انها فى كلام الله تعالى الحاكى عن قول المؤمنين السابقين بقوله قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل دون المحكى عنه معناه ان تكون اولا وفى كلامهم بان كان كلامهم حسبنا الله ونعم الوكيل لعدم صحة العطف فيه بلا تاويل بعيد والوجه الرابع ان هذا العطف من قبيل عطف القصة على القصة ومعناه ان تعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر لمناسبة بين الغرضين بلا ملاحظة الاخبارية والانشائية فيها والوجه الخامس ان عطف الانشاء على الاخبار جائز عند التلاؤم بين المضمونين كما فى قوله تعالى مأواهم جهنم وبئس المهاد والقول بعدم فصاحته انما هو فى موضع عدم التلاؤم بين المضمونين اعلم ان الاحكام الشرعية اى النسب الخبرية المستفادة من الشرع سواء كانت متوقفة عليه مثل الصلوة فريضة ام لا نحو الواجب تعالى موجود والموصوف مع الصفة اسمان وقوله منها ما يتعلق الخ خبرها والاسم والخبر قائمان مقام مفعولى اعلم والحكم معان الاول نسبة امر الى امر اخر ايجابا او سلبا والثانى ادراك النسبة التامة الخبرية والثالث خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالايجاب والتخيير والرابع المحكوم به والخامس مفهوم القضية والسادس انتساب امر الى امر اخر والسابع الاثر المرتب على شئ الظاهر ان المراد من الحكم هو المعنى الاول لانه يصح على هذا حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق الخ على معانى العلم المدون التى هى المسائل والتصديقات بها والملكة الحاصلة من التصديقات بالمسائل فان اريد بالعلم المسائل يكون تعلقه بالاحكام من قبيل تعلق الكل بالجزء فان النسبة التامة جزء المسئلة وان اريد به التصديقات فيكون التعلق من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وان اريد به الملكة فالتعلق من قبيل تعلق المسبب

بالسبب البعيد فان النسبة جزء من المسئلة المدللة وهي سبب بعيد لحصول الملكة و
السبب القريب هو التصديق بالمسائل و يحتمل ان يراد من الحكم المعنى الثاني و
حينئذٍ يراد بالعلم في القول الآتي المسائل او الملكة و التعلق على الاول من قبيل
تعلق المعلوم بالعلم و على الثاني من قبيل تعلق المسبب بالسبب القريب لان
التصديق سبب قريب لحصول الملكة و لا يصح ان يراد به التصديق حينئذٍ لامتناع
تعلق الشيءُ بنفسه و لا يراد به المعنى الثالث لانه يلزم استدراك قيد الشرعية ولا
م بالمنتسبين لا من صفاتهما وكذا لا يراد السادس و السابع اما السادس فانه
هذا لمعنى من فعل النفس لا يستفاد من الشرعية و اما السابع فان الاثار المرتبة
على الشرع النجاة عن العذاب و الفلاح بالثواب لا ما ذكره الشارح رح و منها ما يتعلق
بكيفية العمل يعني النسب الشرعية على قسمين القسم الاول ما يتعلق بالعوارض
الذاتية لافعال العباد و اعمالهم كوجوب الصلوٰة و الزكوٰة و صحة اسلام الصبي
و صلوته فالمراد بالعمل فعل العبد و بالكيفية العوارض الذاتية للعمل
و بتعلق النسب الشرعية بها الربط بين الموضوع و المحمول بان
يجعل العمل موضوعًا و يحمل عليه ما يشتق من تلك الكيفية كقولنا اسلام
الصبي صحيح وصوم رمضان واجب و علم من اضافة الكيفية الى العمل ان
موضوع الفقه عمل العبد و ما قيل ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت
سبب وجوب الصلوٰة من مسائله و ليس موضوعه عملاً بذاته ولا بنوعه ولا
باعتبار عرضه الذاتي اذ الوقت ليس كذلك و موضوع المسئلة لابد ان يكون
شيئا منها على ما فصلوه في موضعه فقلنا ان هذا القول راجع الى بيان حال العمل
بتاويل ان يقال الصلوٰة تجب بسبب الوقت مثل التاويل في قولنا النية مندوبة
في الوضوء الوضوء تندب فيه النية و ما قيل انهم عدوا علم الفرائض بابا من
الفقه و موضوعه التركة و مستحقوها لا عمل العبد فقلنا ان موضوعه قسمة
التركة بين المستحقين وهو عمل المكلف اي القاضي و نائبه كما اشار اليه من عرفه
بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة التركة بين الورثة لا التركة ومستحقوها
كما قيل و تسمى تلك النسب الشرعية فرعية لتفرعها على الاصلية و عملية
لتعلقها بالعمل و منها ما يتعلق بالاعتقاد اي القسم الثاني من النسب الشرعية
ما يتعلق بالاعتقاد اي المعتقدات و تسمى تلك النسب اصلية لتفرع الاحكام
العملية عليها و اعتقادية لتعلقها بالاعتقاد و لكون المقصود منها نفس الاعتقاد
و انما قال منها و منها و لم يقل اما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكر
الشارح بل لها اقسام اخر كعلم التصوف وعلم الاخلاق و هما خارجان من
القسمين اما من الاول فظاهر و اما من الثاني فلان التصوف يحصل بالكشف
المتفرع على العلم و العمل فلا تكون اصلية و علم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع

يراد الرابع والخامس نظرا الى قوله ومنها ما يتعلق لان التعلق من صفات العلم والنسبة فالعلم يتعلق بالمعلوم والنسبة م

والاحكام وايضا ليس المقصود منه الاعتقاد بل تحصيل الخلق واعلم ان التعلق وهو كون الشئ منسوبا الى الآخر على خمسة اقسام تعلق النسبة بالمنتسبين والعلم بالمعلوم وبالعكس وتعلق الغاية بذي الغاية وبالعكس والمراد من الحكم النسبة وادراكها فبضرب المعاني الخمسية في المعنيين من الحكم يحصل عشرة احتمالات والمراد من التعلق في الموضعين فهي الموضع الاول من قبيل تعلق النسبة بالمنتسبين او العلم بالمعلوم وفي الموضع الثاني من قبيل المعلوم بالعلم فقط فان قيل ينبغي ان يقول في الموضع الاول منها النظر ما يتعلق بالعمل لاختصاره مع افادته مع الموضع الثاني قلنا نبه بزيادة الكيفية على ان مطمح النظر في الفقه تعلق الحكم بالعمل من حيث الكيفية واكثر تعلق الاحكام في الموضع الثاني ليس من قبيل التعلق بكيفية الاعتقاد بل بنفس الاعتقاد على قولنا الله واحد مثلا والعلم المتعلق بالاولى اي التصديق المتعلق بالنسبة المتعلقة بكيفية العمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم او المسائل المتعلقة بالنسب المذكورة من قبيل تعلق الكل بالجزء او الملكة المتعلقة بها من قبيل تعلق المسبب بالسبب البعيد هذا اذا كان المراد من الحكم النسبة واما اذا كان المراد به الادراك فالعلم عبارة عن المسائل او الملكة والتعلق في الاول تعلق المعلوم بالعلم وفي الثاني تعلق المسبب بالسبب لان التصديق سبب الملكة ولا يصح ان يكون العلم بمعنى التصديق لاستحالة تعلق الشئ بنفسه بلا ارتكاب التكلف يسمى علم الشرائع والاحكام وبين وجه تسميتها بعلم الشرائع بقوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع وبعلم الاحكام بقوله ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الى الاحكام العملية الفرعية وبالثانية اي والعلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فان الحكم بمعنى النسبة التامة فالعلم بالمعاني الثلثة المذكورة وان كان بمعنى الادراك فالعلم بمعنى المسائل او الملكة لا التصديق علم التوحيد والصفات اعلم ان ههنا نسختان الاولى بالثانية بالباء الموحدة وحينئذ يجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا على انه خبر لمبتدأ محذوف اي العلم بالثانية علم التوحيد والصفات ويجوز ان يكون منصوبا على انه مفعول لفعل مضمر مع نائب الفاعل اي يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة والثانية بدون الباء وحينئذ يكون العطف من قبيل عطف الاسمين على معمولي عاملين مختلفين بان تكون الثانية معطوفة على الاولى وعاملها الباء الجارة وعلم التوحيد والصفات معطوفا على علم الشرائع وعامله يسمى والمجرور في المعطوف والمعطوف عليه مقدم وهذا العطف جائز لسمعه من العرب والفصحاء مثل قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة بيضاء معطوفة على سوداء وعاملها كل وشحمة على تمرة وعاملها ما والمجرور المعطوف والمعطوف عليه مقدم فان قيل صرح الشارح ههنا ان العلم المتعلق بالاحكام الاعتقادية مطلقا علم الكلام وقال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية

تسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا ويظهر منه أنه ليس العلم المتعلق بالأحكام الاعتقادية على الإطلاق علم الكلام لأن حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه لكون موضوع هذه المسئلة نوع موضوع أصول الفقه فلزم التدافع بين كلامي المنار حيث إنه يعلم من هذا الكتاب الإيجاب الكلي أي أن كل علم متعلق بالأحكام الاعتقادية علم الكلام ويظهر من التلويح السلب الجزئي بمعنى أن بعض العلم المتعلق بالأحكام الاعتقادية مشتركة ليس بكلام ولزم الخلط بين مسائل العلمين لاشتراكهما في هذه المسئلة قلنا هذه المسئلة بينهما والمغايرة بحسب ثبوت المحمول للموضوع فإذا كان المقصود من ثبوت الحجة للإجماع الاعتقاد بنفس هذا العقد فهي من مسائل الكلام وإن كان المقصود استنباط حكم من الأحكام الفرعية فهي من مسائل الأصول فانحل الإشكالان أما الأول فلأن الإيجاب الكلي المفهوم من هذا الكتاب لا ينافي السلب الجزئي المعلوم من التلويح فإن هذه المسئلة بالاعتبار الأول من الكلام وبالثاني من الأصول وأما الثاني فظاهر لتحقق الامتياز بحسب الاعتبار لما أن ذلك أي التوحيد والصفات أشهر مباحثه أي علم الكلام وأشرف مقاصده وإنما قال أن ذلك أشهر مباحثه ولم يقل أن ذلك مباحثه مع أنه أخصر في بيان وجه التسمية لأنه يشير به إلى أن للكلام مباحث أخرى سوى مباحث التوحيد والصفات كمباحث النبوة والإمامة وليست أشهر منها مثل أشهرتها ولم يقل أن ذلك من مباحثه مع حصول التنبيه على كثرة مباحثها لأنه لا يعلم منه وجه تسمية الكلام بالتوحيد والصفات لعدم وجود التنبيه في هذه العبارة على ترجيح هذا المبحث على المباحث الأخر فإن قيل لا نسلم وجود مباحث أخر من التوحيد والصفات على مذهب المتقدمين القائلين على كون موضوعه ذات الله تعالى وصفاته لأن مباحثه عندهم منحصرة فيهما قلنا مرادهم من الصفات في وجه التسمية الصفات الذاتية الوجودية لا الفعلية ولا السلبية بناء على أن الصفات ذكرت مع التوحيد وهو من السلوب لأن معناه تجريد الذات عن الشريك فيراد من الصفات المذكورة في مقابلته الذاتية الوجودية فثبت أن للكلام مباحث أخر سوى مباحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية ولا ريب في أنها أشهر من مباحث الصفات الفعلية والسلبية وأما الصفات المذكورة في موضوعه فمطلق الصفات سواء كانت ذاتية أو فعلية ثبوتية أو سلبية بالوجهين الأول أن البحث في الكلام عن مطلق الصفات فعلم أن موضوعه مطلق الصفات والثاني أن الصفات ذكرت في مقابلة الذات فيراد منها مطلقها وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم أجمعين قالوا عهد الصحابة رض أطول من عهد النبي م وزمان التابعين أطول من زمان الصحابة رض لأن الصحابة رض أدركوا عهده مع ما بعده وكذا التابعون أدركوا عهد الصحابة رض مع زمان بعدهم والتابعون جمع تابع و

وهو من دأب الصحابي وقربهم من خير القرون وهذا التمهيد لبيان شرف علم الكلام بأن مضمونه موجود في القرون الثلاثة المشهودة لهم بالخير وشرف غايته وهي تصفية عقائد المسلمين ودفع اعتراض وهو أن علم الكلام والفقه لم يدونا في القرون الثلاثة بل دوّنا بعدها فكان تدوينهما محدثا وبدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ولذا شنع على الكلام أئمتنا المهتدون حاصل الدفع بمنع الكبرى بأنا لا نسلم أن تدوين العلمين بدعة مستقبحة حتى يكون ضلالة لأن البدعة ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة واستحسان وجعل دينا قويما وصراطا مستقيما أو اعتقاد خلاف المعروف عن رسول الله ﷺ وتدوينهما ليس كذلك بل تدوينهما بدعة واجبة كما يعلم من قول العلامة الشامي أي محرمة وإلا فقد تكون واجبة كنصب الأدلة على أهل الفرق الضالة وتعلم النحو المفهم للكتاب والسنة ولا يخفى عليك أن في الكلام نصب الأدلة على أهل الفرق الضالة وأهل الأهواء من المجوس والمرجئة والروافض والشيعة والمعتزلة وأضرابهم والفقه ترجمة الكتاب والسنة وأما عدم تدوينهما في القرون الثلاثة لما ذكر الشارح وأما طعن الأئمة ففي حق الأشخاص الخاصة كما سيذكرهم الشارح لصفاء عقائدهم أي الأول أي سبب الاستغناء عن الكلام ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب عهدهم فصفاء عقائد الصحابة رض بسبب بركة الصحبة وصفاء عقائد التابعين بسبب قرب زمانهم بزمان النبي ﷺ فقرب عهدهم معطوف على بركة والبركة النماء والزيادة حسية كانت أو عقلية وكثرة الخير ودوامه والثاني أليق بالمقام والعهد قد يكون بمعنى الأمان كقوله تعالى فأتموا إليهم عهدهم وبمعنى اليمين كقوله أوفوا بعهد الله وبمعنى الميثاق كقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وبمعنى الوصية كقوله تعالى ألم أعهد إليكم يا بني آدم وبمعنى الزمان كما يقال كان ذا ذلك في عهد فلان وقوله لصفاء عقائدهم مع ما عطف عليه متعلق بمستغنين وعلة لاستغنائهم قدم للاهتمام بشأن الدليل لكونه أصلا والمدعى مبنيا عليه أو للحصر الإضافي بمعنى أن سبب استغنائهم عن الكلام الأمور المذكورة في الشرح لا عدم الشرف والعاقبة الحميدة لا بكانت حتى يلزم فساد المعنى كما بيناه في نظم اللآلي هذا بيان سبب استغنائهم عن الكلام وبين سبب استغنائهم عن الفقه بقوله وقلة الوقائع عطف على لصفاء أي كانوا مستغنين عن تدوين الفقه لقلة الحوادث والمعاملات المحوجة إلى كثرة السؤال لقلة التعلق إلى الدنيا والاختلافات أي لقلة الاختلاف فيما بينهم حين المعاملات الفرق بين الاختلاف والخلاف أن الاختلاف يجري فيما يكون طريق وصوله متفاوتا مع كون المقصود واحدا كمن يذهب من بغداد إلى مكة المكرمة ومن ذهب من الشام إليها فكان طريق وصولهما مختلفا[1] كرجلين أحدهما يذهب إلى المشرق والآخر إلى المغرب وتمكنهم أي تقدرتهم من المراجعة أي الرجوع إلى الثقات جمع ثقة وهو رجل

[1] ولكن المقصود متحد ولذا كان اختلاف الأئمة رحمة والخلاف يجري فيما يكون طريق الوصول مختلفا

يعتمد عليه فی الاقوال و الاحوال و الاعمال فيرجع الصحابة رض الی النبی ع و صغار الصحابة الی کبارهم و التابعون الی الصحابة" مستغنين عن تدوين العلمين ای کانت الصحابة رض و التابعون مستغنين عن تدوين العلم الاعتقادی المسمی بالکلام و العلم العملی المسمی بالفقه و التدوين جمع قواعد العلم مترتبة" بالکتب و الابواب و الفصول وفسره بقوله و ترتيبهما ای العلمين ابوابا و فصولا" و تقرير مقاصدهما ای بيان مسائل العلمين بالعبارة فروعا و اصولا" ای بحسب نفس المسائل و دلائلها وکان الاستغناء الی ان حدثت الفتن ای ظهرت بين المسلمين و هی ظهور الفرق الضالة" من القدرية" و الجبرية و الروافض و اضرابهم و ستقف علی عقائدهم الزائغة" ان شاء الله تعالی و البغی ای الظلم عطف علی الفتن علی ائمة الدين و اختلفوا فی هذا البغی علی الائمة" فقيل هو خروج الناس علی عثمان رض و علی رض و فيه ان تدوين العلمين بعد خروج الناس عليهما بزمن مديد فيلزم عليهم ترک ما يحتاج اليه فی الدين و هو غير مناسب بشانهم و قيل هو ما جری عليهم فی عهد الحجاج بن يوسف من بغيه علی الصحابة رض و التابعين فانه اخرج سيف العدوان عليهم کما يشهد عليه تاريخه و قيل ما جری من خلفاء العباسية" من التشديد بالقتل والضرب علی من قال ان القرآن کلام الله تعالی غير مخلوق ليعترفوا انه مخلوق و الدين الطاعة و الانقياد کما قال الله تعالی ان الدين عند الله الاسلام و الجزاء يقال کما تدين تدان ای کما تفعل و تعمل تجازی و الحساب کما قال تعالی ذالک الدين القيم وظهور اختلاف الآراء و هی جمع رای و هو ما ربط القلب به و الميل الی البدع و البدع جمع بدعة" و الابداع لغة انشاء شئ لم يسبق اليه غيره و شرعا ما مر" و انما يقال للمبتدع مبتدعا لانه اتی بشئ لم يسبق اليه الصحابة رض و التابعون و الاهواء هی جمع الهوی و هی ميل النفس الی المشتهی بدون اذن الشارع و اهل الهوی اهل القبلة الذين لا يکون معتقدهم معتقد اهل السنة" اعلم ان اهل العالم انقسموا من حيث المذاهب الی اهل الديانات و الی اهل الهواء فان الانسان اذا قال قولا فاما ان يکون فيه مستفيدا من غيره او مستبدا برأيه فالمستفيد مسلم مطيع بشرط ان يکون ذالک الغير علی امر بصير و المستبد برايه محدث مبتدع و فی الخبر عن النبی ع ما شقی امرأ عن مشورة و لا سعد باستبداد رای ، کذا فی الملل و النحل ثم اعلم ان اصول الهواء ستة" الجبرية" و القدرية والروافض و الخوارج و المعطلة. و المشبهة و ذکر البعض بدل الاخيرتين الحرورية والجهمية وقد انقسمت کل فرقة" منها اثنی عشرة فرقة فصارت اثنتين و سبعين فرقة و روی الترمذی عن ابی هريرة رض ان رسول الله ع قال تفرقت اليهود علی احد و سبعين فرقة او اثنتين و سبعين فرقة و النصاری کذالک و تفترق امتی علی ثلاث و سبعين فرقة" و فی رواية ابن عمرو رض کلهم فی النار الا ملة واحدة قالوا من هی

يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وان شئت الاطلاع على اسماء تلك الفرق ومسالكهم فارجع الى كتابنا المسمى بتحفة اهل الامالي شرح بدء الامالي ثم ذكر الباعث على تدوين الفقه بقوله وكثرة الفتاوى والواقعات والفتاوى جمع الفتوى من الفتى وهو الشاب القوي وتسمى الفتوى فتوى لان المفتي يقوي السائل في جواب الحادثة وهي ما كبر حجمه وصغر علمه ومقابله الرسالة وهي ما صغر حجمه وكبر علمه وفي القاموس الفتوى بالفتح ما افتى به الفقيه والواقعات جمع الواقعة وهي امور حادثة والرجوع الى العلماء في المهمات اي في المسائل المشكلة الصعبة واذا عرفت ما ذكر الشارح من الاحتياج الى تدوين العلمين فاشتغلوا بالنظر والاستدلال وفي شغل اربع لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع اللغتين ومعنى الكل واحد والنظر ما يطلب به العلم او غلبة الظن والاستدلال تقرير الدليل سواء كان من الاثر على المؤثر فيسمى استدلالا انيا او بالعكس ويسمى استدلالا لميا والاجتهاد وهو في اللغة بذل الوسع وتحمل الجهد والمشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم وهو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود والاستنباط وهو في اللغة استخراج الماء من العين من قولهم نبط الماء اذا خرج من منبعه وفي الاصطلاح استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة فالاستنباط نظير الاجتهاد فقوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال مرتبط مع علم التوحيد والصفات وقوله بالاجتهاد والاستنباط مربوط مع علم الشرائع والاحكام وهو عبارة عن الفقه واصوله وتمهيد القواعد والاصول عطف على النظر التمهيد بسط البساط وتهيئه والاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع تفسير للقواعد وقد عرفت معنى القاعدة وترتيب الابواب والفصول الترتيب لغة وضع شيء في مرتبته واصطلاحا جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض اجزائه نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وتكثير المسائل بادلتها اي مع ادلتها وايراد الشبه باجوبتها اي شبه اهل الاهواء مع اجوبة اهل الحق عنها وتعيين الاوضاع اي وضع الالفاظ لمعانيها الشرعية مثل النص والظاهر والمفسر والمحكم ومقابلاتها والاصطلاحات والاصطلاح اخراج اللفظ عن معنى لغوي الى اخر لمناسبة بينهما وقيل وهو اتفاق طائفة على وضع لفظ بازاء المعنى وقيل اخراج الشيء من معنى لغوي الى معنى اخر لبيان المراد وقيل لفظ معين بين قوم معينين وقيل اللفظ اللغوي بمعنى غير اللغوي وهذا التخصيص ان صدر عن الاصول فاصطلاح الاصول وان صدر عن الفقيه فاصطلاح الفقه وغير ذلك وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا عطف على فاشتغلوا ما يفيد لا يقال الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها كما قال ابو حنيفة فما يفيد معرفة الاحكام لا يخلو اما ان يكون عين معرفة الاحكام وهو التصديق

بالمسائل او غيرها فعلى الاول يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وافادة الشئ لنفسه
وهو باطل وعلى الثاني يلزم تفسير الفقه بالمبائن قلنا عنه بوجوه الاول باختيار
الشق الثاني أو قلت ما قلت قلت الفقه علم مدون يطلق على ثلثة معان التصديق
بالمسائل ونفسها والملكة فالفقه المعرف بالمعرفة بالمعنى الاول واما المعرف
بما يفيدها فبالمعنى الثاني فكلمة ما عبارة عن المسائل المحللة ولا ريب في ان الدلائل
مفيدة لاخذ الافادة في حقيقة الدليل فتكون تلك المسائل مفيدة بواسطة الدلائل
فان من طالعها ووقف على دلائلها فحصل له معرفة الاحكام والثاني باختيار الشق
الاول وهو ما يفيد عين معرفة الاحكام فالفقه المعرف ههنا نفس التصديق وان قلت
ما قلت قلت الفقه هو تصديق الاحكام الكلية والمراد من المعرفة المذكورة في كلام
الشارح هي معرفة الاحكام الجزئية بناء على ان المعرفة تستعمل في البسائط والجزئيات
ولا شك في ان معرفة الاحكام الكلية مفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فان العلم على
وجوب الصلوة على كل عاقل بالغ يفيد العلم بوجوبها على زيد وعمرو فثبت الفرق بين
المفيد والمفاد والثالث باختيار الشق الثاني ايضاً والمعرفة في كلام الشارح عبارة
عن العلم الكلي بناء على ما هو الحق من ان المعرفة مرادف العلم وان قلت ما قلت
قلت التغاير الاعتباري ههنا كاف وهو متحقق فان للتصديق اعتبارين اعتبار تعلقه
بنفس القضية تعلقا قياما علميا واعتبار تعلقه بالاحكام تعلقا وقوعياً فهو با
الاعتبار الاول مفيد وبالثاني مفاد كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال ولا
يصح اخذ الفقه بمعنى الملكة نظرا الى كلام الشارح فيما سلف من قوله تدوين
العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب فان الملكة امر بسيط ذهني لا يتصور
فيه تلك الامور لانها تستدعي التعدد في الخارج والتصديق امر بسيط ذهني لا
يتصور فيه تلك الامور بالذات لاقتضائها التعدد فلا يصح اخذه ايضاً لان
تلك الامور تقتضي التعدد مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة والتعدد في
التصديقات متحقق بواسطة تعدد المصداقات والمسائل والواسطة في الثبوت
معروض الحكم للاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم بخلاف الملكة فانها لا تعدد فيها
لا بالذات ولا بواسطة المسائل لان تعدد سبب البعيد لا يستلزم تعدد
المسبب للتباين الذاتي بينهما معرفة الاحكام العملية اي التصديق بالاحكام
الجزئية على الجواب الاول او الكلية على الجوابين الاخيرين قال في المطول ثم
المعرفة يقال لادراك الجزئي او البسيط والعلم للكلي او المركب ولذا يقال
عرفت الله تعالى دون علمته وايضاً المعرفة للادراك المسبوق بالعدم او للاخير من الادراكين لشئ واحد اذا تخلل بينهما بان ادرك اولا ثم ذهل عنه
ثم ادرك ثانيا والعلم للادراك المجرد من هذين الاعتبارين ولذا يقال الله
تعالى عالم ولا يقال عارف انتهى وصدر الفرق بينهما بهذه الوجوه الاربعة

بصيغة التمريض تنبيها على انهما مترادفان كما هو الحق عند اهل التحقيق والحكم بمعنى ا
لنسبة التامة الخبرية كما مر وقيد الشرعية مراد لاخراج الاحكام العقلية تركه اعتماد
اعلى ما ذكره في المقسم والعلم المتعلق بالنسبة تصديق فيكون معنى معرفة الاحكام ا
لعملية تصديق بالنسب الشرعية المتعلقة بكيفية العمل عن ادلتها التفصيلية الظرف
متعلق بالمعرفة فلا يرد انه متعلق بالاحكام لقربها بان يكون صفة له باعتبار المتعلق
وهو لفظ المستفاد فيدخل في الفقه علم الرسول ﷺ وجبرائيل ؑ لان المعرفة حينئذ تبقى
مطلقة من قيد الاستنباط عن الادلة ولا ريب في ان المعرفة المطلقة حاصلة لهما
مع ان الفقه علم استدلالي وعلمهما على الاحكام حدسي وجه عدم الورود ان الظرف
متعلق بالمعرفة فانفكت علمهما عن الادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فلا
يخرج علمهما عن الفقه ايضا فلا بد من قيد بالاستدلال والاستنباط قلت ان العلم عن
الادلة من حيث انها ادلة لا يكون الا استدلاليا وقيد الحيثية مراد فيكون المعنى و
سموا ما يفيد معرفة الاحكام المستنبطة تجشم الاستدلال عن الادلة وهي ا
لكتاب والسنة واجماع الامة والقياس بالفقه متعلق بسموا فمعرفة الاحكام
تحصل للمجتهد بالدليل الظني وللمقلد بقوله وللرسول ﷺ بالحدس فبقيد
الشرعية خرج العلم بالقضايا العقلية مثل الحركة حادثة وبالعملية خرج العلم
بالاحكام الاعتقادية مثل الله تعالى عالم بالجزئيات وبالادلة خرج علم الرسول ﷺ و
جبرائيل ؑ فانه بالحدس لا بتجشم الكسب والاستدلال واعلم ان اهل العلم اختلفوا
في جواز الاجتهاد للانبياء ؑ فذهب قوم الى عدم جوازه في حكم من الاحكام الشرعية
بل ينتظر لنزول الوحي فلا يكون علمه استدلاليا اصلا وذهب اكثرهم الى جوازه
مطلقا او بعد انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره ابن الهمام في التحرير واذا اجتهد
فلا يكون الا صابة ابتداء او انتهاء واختلفوا في جواز الخطاء فجوزه بعضهم وياتيه التنبيه
من جانب علام الغيوب بخلاف غير الانبياء واستدل على جواز الاجتهاد مع تجويز
وقوعهم في الخطاء بقوله تعالى ففهمناها الاية اي الحكومة لسليمان دون داود ؑ و
القصة معروفة ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه و
لم يكن لتخصيص سليمان وجه ومنعه البعض لكونهم معصومين عن الخطاء في امور
الدين وعلى كل تقدير يكون علمه ﷺ استدلاليا فلا يخرج عن حد الفقه بالقيد المذكور
الا ان الاحكام الحاصلة للمجتهد يجب ان تكون استدلالية واللام في الاحكام
استغراقية فيكون الفقه معرفة استدلالية على جميع الاحكام الحاصلة
للفقيه بخلاف علم الرسول ﷺ فانه حدسي على اكثرها واستدلالي على بعضها فخرج
عن حد الفقه وخرج عنه علم الله تعالى ايضا لانه حضوري قديم والعلم الحاصل
من الدليل حصولي حادث وكذا خرج علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة بل من قول
المجتهد وبالتفصيلية خرجت الاحكام الاجمالية كالعلم بوجوب الشيء لوجود

المقتضى ليس من الفقه فقول الحنفي الوتر واجب لوجود المقتضي لا يفيد شيئا بل هو مجرد الدعوى حتى يأتي بالدليل التفصيلي بقوله ﷺ الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني ثلثا اخرجه الحاكم وصححه وكالعدم بعدم وجوب الشئ لوجود النافي ليس منه فقول الخصم المعارض لو ثبت وجوب الوتر لثبت مع النافي ليس بمفيد حتى يستدل بحديث ابن عمر انه ﷺ اوتر على الراحلة كما في الصحيحين فيضطر الحنفي الى التوفيق او الترجيح بان يقول حديث ابن عمر حال او قصة لا عموم لها لجواز كونه لعذر او يقول ان حديث الحاكم نص صريح واوتر كثيرا ما يطلق على صلوة الليل فلا تنصيص فيه انه ﷺ لم ينزل للوتر وبان القول مقدم على الفعل فظهر ان الاقتصار على قوله لوجود المقتضى او النافي لا يثبت شيئا مالم يعين المقتضى والنافي بالدليل التفصيلي فهو المثبت لا يقال ان المراد بالاحكام اما جميعها بطريق الكل المجموعي او كل واحد منها بطريق الكل الافرادي او البعض المعين بحيث يكون له نسبة معينة الى الكل كالنصف والثلث او البعض المبهم او الاكثر ولا سبيل الى كل واحد منها اما انه لا سبيل الى الاول فلان جميع الحوادث لا تكاد ان تتناهى وزمان ادراك الفقيه متناه ولا يمكن ادراك الغير المتناهي في الزمان المتناهي واما انه لا سبيل الى الثاني فلانه قد ثبت لا ادري عمن هو فقيه بالاتفاق كابي حنيفة رح لم يدر الدهر ووقت الختان والامام مالك رح سئل عن ست وثلثين مسئلة فقال لا ادري واما انه لا سبيل الى الثالث فلان الكل غير معلوم بل غير موجود لان الحوادث توجد شيئا فشيئا الى انقطاع دار التكليف فلا وجود للنصف ونحوه واما انه لا سبيل الى الرابع فلانه يلزم على هذا ان يكون من عرف مسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وهو خلاف الاجماع واما انه لا سبيل الى الخامس فلان الاكثر ما زاد على النصف وهو غير معلوم كما مر فالاكثر كذالك واجاب عنه ابن الحاجب بان المراد بالاحكام جميعها ومعنى العلم بها التهيؤ لذالك والاستعداد القريب لمعرفة الاحكام بحصول شرائط الاجتهاد ورده صاحب التوضيح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ وفسر ابن الحاجب التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه جميع شرائط الاجتهاد ورده صاحب التوضيح بان العلماء والمجتهدين لم يتيسر لهم بعض الاحكام مدة حياتهم كما عرفت وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به التهيؤ المخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واجاب في التلويح عن الرد بانا لا نسلم ان عدم تيسر بعض الاحكام لبعض الفقهاء ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم للعقل او مشاكلة الحق بالباطل ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلم النحو علم كذا وكذا فان المحققين على ان

المراد به هذه الملكة و معرفة احوال الادلة يعني سموا معرفة احوال الادلة او ما يفيد معرفتها فعلى الاول عطف على ما يفيد و على الثاني على المعرفة و الاول اولى لورود ما يرد على الثاني و هو ان علم الاصول عبارة من نفس المعرفة فما يفيد اما ان يكون عين المعرفة او غيرها فعلى الاول يلزم الاتحاد بين المفيد و المفاد و على الثاني يلزم تفسير علم الاصول بالمباين و اجيب بان الاصول المعرف ههنا بمعنى نفس المسائل لا بمعنى التصديق بها فما يفيد عبارة عن المسائل المدللة و معرفة الاحوال عبارة عن التصديقات الكلية و الاول يفيد الثاني فان من طالع المسائل المدللة من ان الامر للوجوب و النهي للتحريم يحصل له العلم على احوال الادلة اجمالا و ما قالوا انه نفس التصديق فهو حده اذا كان العلم بمعنى التصديق بالمسائل او نقول ان اصول الفقه عبارة عن التصديق بالمسائل فانقلت فيلزم الاتحاد بين المفيد و المفاد قلت التغاير الاعتباري بينهما كاف وهو متحقق فان التصديق القائم بذهن الاصولي مفيد للتصديقات المتعلقة بالاحوال فالاحوال جمع حال و هي لغة نهاية الماضي و بداية الحال و عند اهل الادب ما يبين هيئة الفاعل او المفعول به و عند المتكلمين صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة و عند اهل البيان امر داع الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به اصل المعنى خصوصية ما و عند الصوفيين معنى يرد على القلب من غير اكتساب لا اجتلاب و تطلق على كيفية غير راسخة تقابل الملكة في اصطلاح الحكيم و قد يراد بها وصف الشيء و عارضه و هو المراد ههنا و عوارض الادلة كون الامر للوجوب و النهي للتحريم من عوارض الكتاب و السنة و كون الاجماع و القياس حجة و غير ذلك اجمالا في افادتها الاحكام اي معرفة اجمالية كلية في افادة هذه الاحوال الاحكام التفصيلية الجزئية مثلا الامر للوجوب حال الكتاب و السنة معا لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قامت قرينة على عدم الوجوب كما في قوله تعالى و اذا حللتم فاصطادوا باصول الفقه متعلق بسموا المقدر في مفتتح الحد فهو علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها قال في التلويح فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا قولنا الحج واجب لانه مامور الشارع و كل مامور الشارع فهو واجب و ضم القاعدة الكلية الى الصغرى سهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل و هو معنى التوصل بها الى المطلوب الفقهي و موضوعه عند الفاضل البهاري الادلة الاربعة و هي مشتركة في الايصال الى حكم شرعي فلا يلزم تعدد علم الاصول و عند صاحب التوضيح الادلة و الاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام و ثبوت الاحكام بالادلة و اقره في التلويح و غايته معرفة الاحكام الشرعية و هي سبب

الفوز بالسعادة الابدية و معرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية عطف على ما يفيد اى سمو معرفة العقائد الخ فالكلام هو معرفة العقائد و القضايا المعتقدة الشخصية مثل الله قادر و محمد نبي حق و نحو ذلك و حينئذ لا يرد ما يرد على الاحتمال الثاني و يحتمل العطف على المعرفة فيكون المعنى و سموا ما يفيد معرفة العقائد الحاصلة عن الادلة بالكلام متعلق بسموا و يرد عليه ان ما يفيد اما عين المعرفة او غيرها فعلى الاول يلزم الاتحاد بين المفيد و المفاد لان الكلام عين المعرفة و على الثاني يلزم التفسير بالمباين و يدفع باختيار الشق الاول و لا يلزم الاتحاد بين المفيد و المفاد لان المعرف بهذا التعريف هو الكلام بمعنى نفس المسائل و المعرف بالمعرفة هو الكلام بمعنى التصديق بالمسائل او نقول ان ما يفيد عبارة عن المعرفة و الفرق بين المفيد و المفاد بالاعتبار كما مر و المراد بالعقائد الاحكام الشرعية التي يقصد فيها الاعتقاد فقط كقولنا ان الله فوق العباد و الله واحد حي سميع و نحو ذلك و انما لم يقيد الادلة القطعية كما قيل الجمهور ظنا منهم ان اتباع الظن مذموم في العقائد لان العقائد قسمان قسم لا بد فيه من تحصيل اليقين كوجود الواجب تعالى و وحدته و نحو ذلك و قسم لا يمكن فيه تحصيل اليقين كفضيلة رسلنا على رسل الملائكة و عوامنا على عوامهم فلا عائبة فيه باتباع الظن و اتباع الظن مذموم في القسم الاول و قد بينا موضوع الكلام و رسمه و غايته في الاصول و بقي شئ وهو بيان وجه تسمية هذا العلم بالكلام فذكر وجوها ثمانية لتسمية هذا العلم بالكلام اشار الى الاول بقوله لان عنوان مباحثه اى هذا العلم عنوان المباحث ما يكتب في اولها ما يدل عليها اجمالا كان قولهم اى المتقدمين الكلام في كذا و كذا مثلا الكلام في الالهيات و الكلام في خلق الكلام كما صدر المتاخرون المباحث بالابواب و الفصول فكان تسمية العلم بلفظ عنوان مباحثه و الى الثاني بقوله و لان مسئلة الكلام اى مسئلة خلقه و عدم خلقه كانت اشهر مباحثه اى هذا العلم في العهد السابق و اكثرها نزاعا فيها و جدالا فيه فكان تسمية الشئ باسم اشهر مباحثه و شهرة هذه المسئلة لكثرة النزاع و ليست لاجل شرفها و لذلك عطف عليه قوله و اكثرها الخ و شهرة مبحث التوحيد و الصفات لاجل شرفه كما يعلم من قوله و اشرف مقاصده في بيان وجه تسمية علم الكلام بالتوحيد و الصفات فلا يتوهم التدافع بين كلامي الشارح رح حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن غاية لكثرة النزاع يعني ان بعض السلاطين الظلمة الغالبين بلا حق وهم الخلفاء العباسية — منهم المامون بالله و الواثق بالله كانا يبالغان في مسئلة خلق القرآن و سبب قتلهم ان امامهم كان معتزليا قد افتى بقتل من لم يعتقد بخلق القرآن فقتلوا احمد ابن نصر الخزاعي رح من اهل الحديث رح و صلبوه لعدم قوله بخلق القرآن و احمد ابن حنبل رح الامام الرابع لعدم قوله بخلقه

و الى الثالث بقوله لانه اى علم الكلام يورث قدرة على الكلام اى يفيد القدرة على التكلم في تحقيق الشرعيات و الزام الخصوم كالمنطق للفلسفة اى كما ان علم المنطق يورث القدرة على المنطق في العلوم العقلية فسمى هذا العلم بالمنطق لاجله كذالك علم الكلام يورث القدرة في العلوم الشرعية على الكلام مع الخصم فسمى هذا العلم بالكلام من قبيل تسمية السبب باسم المسبب لا يقال ان صاحب الموافق جعل هذا الوجه وجهين حيث جعل قوله لكونه بازاء المنطق وجها مغايرا لكونه مورث القدرة على الكلام حيث قال سمى الكلام به لكونه بازاء المنطق و اوضحه شارحه بقوله كما ان للفلاسفة علما نافعا لهم سموه منطقا كذالك لنا علما نافعا سميناه كلاما مراد فالمنطق و لكونه مورثا للقدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم و قد جعلهما الشارح وجها واحدا فما وجه المخالفة لانا نقول جمعها الشارح لان كون الكلام بازاء المنطق في النفع باعتبار افادة القدرة على الكلام في الشرعيات كافادة المنطق القوة في الفلسفيات لا في مطلق النفع حتى يرد بان تسمية علم التوحيد بالكلام لما كان لاجل مشابهته مع المنطق في مطلق النفع ينبغي ان تسمى العلوم الادبية بالكلام لكونها نافعة لنا في علومنا كالمنطق النافع لهم في علومهم بل مشابتها مع المنطق اقوى من علم التوحيد لكون كل واحد من العلوم الادبية و المنطق الة للعلوم وجه عدم الورود ان المراد من النفع هو افادة القدرة على الكلام لا مطلق النفع و الى الرابع بقوله لانه اول ما يجب على المكلف من العلوم بيان ما التي تعلم و تتعلم بالكلام اى بالتكلم اذ يبحث فيه عن معرفة الذات و الصفات و قدمر في الاصول ان هذه المعرفة اول ما يجب على المكلف فالاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات لكونه اصول الشرائع كلها و الاشتغال بالتعليم و التعلم لا يكون الا بالتكلم بالالفاظ الدالة على المعاني بالوضع فاطلق عليه اى على علم الكلام المفيد معرفة الاحكام عن دلائلها هذا الاسم اى الكلام اطلاقا او لياً لذالك اى لكونه مقدما على سائر العلوم ثم خص به اى خص اسم الكلام بعلم التوحيد و لم يطلق على غيره من العلوم المدونة تميزا لعلم التوحيد من سائر العلوم المدونة و العطف تفسيري فكان تسمية هذا العلم بالكلام من قبيل تسمية الشئ باسم السبب لا يقال ان لفظ الاول في قوله اول ما يجب لايخلو ما ان يكون له مدخل في اطلاق هذا الاسم على علم التوحيد او لا فعلى الاول يلزم استدراك قوله ثم خص الا لعدم اشتراك سائر العلوم مع علم التوحيد في اول ما يجب و على الثاني يلزم امانته لفظ الاول في الاول و ان مست الحاجة الى ذكر الاختصاص لاشتراك سائر العلوم مع الكلام في التعليم و التعلم بالكلام لانا نقول باختيار الشق الاول و ان قلت ما قلت قلت ان في كلام الشارح تقدير قوله اطلاقا اوليا كما قدرناه و قوله ثم خص الا دفع اشكال و لا دخل له في وجه التسمية وهو

انه لما كان كون علم التوحيد اول ما يجب اه علة للاطلاق الاولى لاسم الكلام على علم التو
حيد لا ن كون سائر العلوم ثانى ما يجب من العلوم التى انما تعلم و تتعلم بالكلام علة
للاطلاق الثانوى لاسم الكلام على سائر العلوم التى تجب على المكلف ثانيا فلم لم يطلقوا
هذا الاسم على سائرها اطلاقا ثانويا حاصل الدفع انهم خصوا اسم الكلام بعلم
التوحيد و ان صح اطلاقه على سائرها على ما قلت تميزا لعلم التوحيد بهذا الاسم
من سائرها و الى الخامس بقوله و لانه انما يتحقق بالمباحثة البحث لغة التفتيش و
حفر الارض كما فى قوله تعالى فبعث الله غرابا يبحث فى الارض و اصطلاحا اثبات النسبة
التامة بين الشيئين بالدليل او التنبيه و ادارة الكلام من الجانبين اى جانب المعلم و
المتعلم او السائل و المجيب فكان الكلام سببا لتحقق هذا العلم فكان تسميته با
لكلام من قبيل تسمية الشئ باسم سببه و غيره من العلوم المدونة قد يتحقق
بمطالعة الكتب المدونة فى ذلك الغير و المطالعة قوة فى النفس يحصل بها مقاصد
الكتب عند توجه النفس اليها و التامل فيوجد الغير من علم التوحيد بالمطالعة و التامل
بدون الكلام ايضا و الى السادس بقوله و لانه اكثر العلوم نزاعا لان النزاع فى الاصول
اكثر منه فى الفروع فيشتد افتقاره اى صاحب علم التوحيد الى الكلام من قبيل تسمية
المحتاج باسم المحتاج اليه و الى السابع بقوله و لانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام
دون ما عداه من العلوم من بيان لكلمة ما كما يقال للاقوى من الكلامين هذا اى الكلام
الاقوى هو الكلام بحصر المسند فى المسند اليه مبالغة و الى الثامن بقوله و لانه لابتنائه على
الادلة القطعية اى العقلية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا
فى القلب و تغلغلا اى دخولا و نفوذا من تغلغل الماء فى الشجر اذا نفذ فى الشجر
فسمى اى هذا العلم بالكلام المشتق من الكلم بفتح الكاف و سكون اللام وهو الجرح
كما فى قولهم فى حق الشهداء جعلوهم بكلومهم و هذا اى ما يفيد معرفة العقائد من
غير خلط الفلسفيات هو كلام القدماء يعنى علم الكلام فى تدوين القدماء هذا المقدار
من العقائد الحقة بغير خلط الفلسفية فكان كلامهم فى مرتبة بشرط لا شئ خلافا لكلام
المتاخرين فانه فى مرتبة بشرط شئ و هو خلط الفلسفية معه فان قلت السلف
و الخلف متفقون على تسمية علم التوحيد بالكلام فكان على الشارح ان يذكر وجوه تسمية
علم التوحيد بالكلام بعد ذكر كلام السلف و الخلف قلت ان اسم الكلام لعلم ا
لتوحيد لما وقع من السلف ذكر وجوه التسمية عقيب ذكر كلامهم تنبيها على ذلك
ولو ذكرها عقيب الكلامين لم يحصل ذلك التنبيه و معظم خلافياته اى اكثر اختلافات
كلام القدماء و المعظم بضم الميم و فتح العين المشددة بمعنى الاكثر مع الفرق الاسلامية
و الظرف بمتعلقه خبر للمبتدا يعنى معظم خلافياته كائن مع الفرق المنسوبة الى الاسلام
فقط لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية و اصول الفرق الضالة المنسوبة الى
الاسلام ستة الحرورية و القدرية و الجهمية و المرجئة و الروافض والجبرية

م الى الكلام مع الخلق الفنى والرد عليهم عطف على الكلام عطف تفسير فتسمية علم التوحيد م

وكل فرقة منها انقسمت اثنتي عشرة فرقة فصارت اثنتين وسبعين فرقة في الحديث
المرفوع تفترق امتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا ملة واحدة
فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه واصحابي رض قد فصلت تلك الفرق باسمائهم
ومسالكهم في كتابي المسمى بتحفة اهل الامالي وانما كان اليوم اكثر النزاع مع
الفرق الاسلامية لان كلامهم مبني على الادلة العقلية المؤيد اكثرها بالسمعية
كما مر في الوجه الثامن من وجوه التسمية والفرق الاسلامية كانوا يتمسكون في
زعمهم بالدلائل السمعية ايضا فكان نزاعهم معهم اكثر من نزاعهم مع اليونانيين
وايضا الفلسفة لم تكن متداولة في عهد المتقدمين اما لعدم نقلها الى العربية او
لعدم التفاتهم اليها خصوصا المعتزلة اي خص خلافهم خصوصا فخصوصا مفعول
مطلق والمعتزلة مفعول به وبين وجه تخصيصهم بقوله لانهم اول فرقة من
الفرق الاسلامية اسسوا قواعد الخلاف اي وضعوها والتاسيس بيان الجدار
لما ورد به ظاهر السنة الظرف متعلق بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة رض عطف
على ورد رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد الظرف متعلق بالخلاف
او بالفعلين ومعنى كونهم اول فرقة انهم اشد خلافا مع اهل السنة على حد
قوله تعالى لليهود ولا تكونوا اول كافر به مع ان اول من كفر به قريش فان معناه
ولا تكونوا اشد الناس كفرا بالقرآن فلا يرد ان كونهم اول فرقة في تاسيس قواعد
الخلاف لا يستلزم ان تكون اختلافاتهم اكثر بل يستلزم ان يكونوا سابقين في
الخلاف ثم بين الشارح رح مبدأ مذهبهم وبانيه ووجه تسميتهم بالمعتزلة بقوله
وذلك اي بدء مذهبهم وتاسيسهم الخلاف ان رئيسهم واصل بن عطاء الغزال
وكان تلميذا للحسن البصري رح يقرأ عليه العلوم والاخبار وكانا في ايام عبد الملك
بن مروان وهشام بن عبد الملك ويقال له صاحبه الواصلية ولد سنة هـ ومات
سنة ١٣١هـ اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى اي اعرض عن مجلسه
وهو الحسن ابن يسار الصحابي مولى زيد بن ثابت الانصاري وكان تابعيا لقي عليا رض
واخذ منه الحديث والتصوف وجمعا عظيما من الصحابة ولد سنة ٢١هـ في خلافة
عمر الفاروق رض ومات في رجب سنة ١١٠هـ ويقرر واصل ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن لان العمل عنده جزء من الايمان وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ولا كافر
لان الكفر عنده عبارة عن الانكار ولم يوجد منه ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي
الواسطة بين الايمان والكفر قال صاحب الملل والنحل والسبب فيه انه دخل رجل
على الحسن البصري فقال يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون اصحاب
الكبائر والكبيرة عندهم يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة
يرجئون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان بل العمل على
مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر

طاعته وهم مرجئة الامة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا فتفكر الحسن رض فى ذلك و قبل ان يجيب قال واصل بن عطاء انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا و لا كافر مطلقا بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن و لا كافر ثم قام و اعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد انتهى فان قيل ينبغى ان يكون المراد من المنزلتين الجنة و النار لانهم لما قالوا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر فلا بد له من مكان يكون واسطة بين الجنة و النار فان الجنة دار المؤمنين و النار دار الكافرين ووجود الواسطة عندهم باطل لانهم معتقدون على ان الفاسق ومرتكب الكبيرة مخلدان فى النار مثل الكافر و الفرق فى التعذيب بحسب الكيف شدة وضعفا قلنا المراد من المنزلتين الايمان والكفر لا الجنة و النار وهم يثبتون المنزلة بينهما كما عرفت مذهبهم فان قيل كون الفاسق مخلدا فى النار لا يوجب القول منهم بعدم وجود الواسطة بين الجنة و النار لجواز ان يكون اهل الواسطة غير الفاسق قلنا لا يجوز ان يكون اهل الواسطة غير الفاسق لعدم ذكر غيره ههنا كما يدل صدر البحث و هو قول واصل ان من ارتكب ليس بمؤمن و لا كافر فيفهم ان هذه الواسطة مقام مرتكب الكبيرة و الفاسق و الدليل على ان المراد من المنزلتين الايمان و الكفر دون الجنة و النار ان السلف من اهل السنة قالوا ان الاعراف واسطة بين الجنة و النار فالقول بالواسطة لا يكون سببا للاعتزال عن مسلك اهل السنة لانهم قائلون بها و اهلها من استوت حسناته و سيأته فى الميزان على ما ورد فى حديث جابر رض قال سئل رسول الله ﷺ عمن استوت حسناته و سيأته قال ﷺ اولئك اصحاب الاعراف و مآلهم الى الجنة فلا يكون الاعراف دار الخلد فقال الحسن قد اعتزل عنا باثبات المنزلة بين المنزلتين فان قيل سيجئ فى الشرح ذيل قول المصنف الكبيرة لا تخرج المؤمن من الايمان ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر عند الحسن فقد اقر بالمنزلة بين المنزلتين فلا يكون قول واصل بوجود المنزلة بينهما سببا للاعتزال عن مذهبه قلنا الكافر على قسمين كافر مجاهر و هو من يظهر الكفر بلسانه كما هو فى قلبه وكافر غير مجاهر و هو من يبطن الكفر فى القلب و يظهر الايمان باللسان والمراد من الكافر فى قوله مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر هو القسم الاول لكونه فردا كاملا و المنافق كافر خفى فاثبت المنزلة بين المؤمن و الكافر المجاهر لا بين المؤمن و الكافر المطلق و اهل الاعتزال يثبتونها بين المؤمن و الكافر المطلق فان قيل يحتمل ان يكون قول الاعتزال مثل قول الحسن رح فلا اعتزال قلنا لا يثبت المذهب بالاحتمال بل يثبت بالنقل و المنقول هو الواسطة بين المؤمن و الكافر المطلق و روى عنه الرجوع الى مذهب الجمهور و الحق ان مراد الحسن من النفاق نفاق العمل لا نفاق التفتيش الذى هو اشد انواع الكفر فمرتكب الكبيرة منافق بنفاق العمل و هو ترك الطاعة و عدم توافق الظاهر الباطن فى خلوص العمل و يطلق النفاق على هذا المعنى فى

الشرح أيضاً عن عبد الله بن عمرو رض قال قال رسول الله ص أربع من كن فيه كان منافقاً خا
لصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا أؤتمن خان وإذا حدث
كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر رواه البخاري ومسلم ومعنى الرجوع
المروي عنه الرجوع عن تسمية مرتكب الكبيرة منافقاً فسموا المبني للمفعول المعتزلة
لاعتزالهم عن الحق أو لاعتزال رئيسهم عن مذهب الحسن وهم افتخروا بهذا
الاسم زاعمين أنهم اعتزلوا عن الباطل ويلقبون بالقدرية لقولهم إن العبد هو
الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية فكان القدر خيره
وشره من العبد قال صاحب المواقف يلقبون بالقدرية لاسنادهم أفعال
العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها قال النبي ص القدرية مجوس هذه الأمة
وهم قد جعلوا لفظ القدر مشتركاً وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر
خيره وشره من الله تعالى احترازاً من قبح اللقب إذا كان الذم به متفقاً عليه وقد
ضلوا بهذا الاعتقاد ضلالاً بعيداً لقوله ص القدرية خصماء الله تعالى في القدر والخصومة
في القدر انقسام الخير والشر على فعل الله تعالى وفعل العبد لن يتصور على مذهب
من يقول بالتسليم والتوكل وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم والحكم المحكوم
وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل ويلقبون بالعدلية أيضاً والتوحيد عطف
على العدل وأما تسميتهم أصحاب العدل فلقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
على الله تعالى وستقف على تفصيل هذا الأصل في مقامه وأما تسميتهم أصحاب العدل
فلنفي الصفات القديمة عنه تعالى مثل الحيوة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات
التي قلنا بقدمها فهو حي بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته بلا حيوة وعلم وقدرة
وقالوا صفاته تعالى عين ذاته تعالى والقول بعينيتها يستلزم نفيها فكانوا أصحاب العدل
لأنهم قالوا كانت زائدة فإما أن تكون قديمة أو حادثة على الأول يلزم تعدد القدماء والآلهة
لأن القدم أخص صفاته تعالى فمشاركته في الإلهية وعلى الثاني يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث
وخلوه تعالى في الأزل عن الصفات الكمالية والقول بنفي الصفات باطل فإن وجود ذات
مجردة عن جميع الصفات في الخارج غير معقول عند أصحاب العقول وهذا غاية التعطيل
واخترنا الشق الأول والمحال تعدد الذوات القديمة لا الصفات القائمة بذاته تعالى
ولا نسلم كون القدم من أخص صفاته تعالى حتى شاركه الصفات في الإلهية بل أخص صفاته
وجوب الوجود لذاته قال صاحب الملل والنحل اعتزالهم يدور على أربع قواعد القاعدة
الأولى القول بنفي صفات الباري تعالى والقاعدة الثانية القول بالقدر والقاعدة
الثالثة القول بالمنزلة بين المنزلتين والقاعدة الرابعة القول في الفريقين من أصحاب
الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما مخطئ لا بعينه وكذلك القول في عثمان رض وقاتليه
أن أحدهما فاسق لا محالة كما أن أحد المتلاعنين فاسق لكن لا بعينه وقد عرفت
قولهم في الفاسق وأقل درجات الفريقين لا تقبل شهادتهم كما لا تقبل شهادة

المتلاعنين فلم يقبلوا شهادة عثمان رضـ وعلي رضـ انتهى مخلصًا ثم انهم توغلوا في علم الكلام يعني المعتزلة اشتغلوا فيه اشد اشتغال التوغل الافراط والاعتداء و تشبثوا اي تمسكوا واتبعوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام اي من القواعد والاحكام الاعتقادية وقد مر ان ظهور اهل الاعتزال كان في عهد الحسن البصري رحـ وخلافة عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك ثم طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلسفة حين نشرت ايام المامون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ووافق شيخهم الاكبر ابو الهذيل العلاف الفلاسفة في ان الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته عين ذاته وشاع مذهبهم بين الناس من غير رد عليه من علماء الاسلام الى ان غاية الاشاعة قال الشيخ الاشعري هو ابو الحسن علي بن اسمعيل بن عبيد الله بن بلال بن بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلعم الاشعري منسوب الى بني اشعر وهم قوم من اهل اليمن وقدم مهاجرًا الى رسول الله صلعم الى مكة فامن وكان الشيخ في اول حاله من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان رئيس اهل السنة ويقال له تباعه الاشعرية والاشعري ولد سنة ٢٦٠هـ في بصرة من العراق ومات ابوه وكان صبيًا وكان تلميذ ابي علي الجبائي وهو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة البصرة لاستاذه ابي علي الجبائي بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهي قرية وقيل بتشديدها وكان مذهبه وجوب ما هو الاصلح للعبد على الله بمعنى ان ما هو انفع للعبد في دينه فهو واجب عليه تعالى وقد تردد الاشعري في هذا الاصل فسئله وقال ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعًا لاحكامه تعالى والاخر عاصيا عن ربه والثالث صغيرًا لم يبلغ الحلم فقال الجبائي في الجواب عن مسئلة الاشعري الاول يثاب في الجنة لوجوب ثواب المطيع على اصلهم والثاني يعاقب بالنار لوجوب عقاب العاصي عندهم والثالث لا يثاب ولا يعاقب لانه لم يفعل الطاعة حتى يثاب ولم يفعل المعصية حتى يعاقب والصحيح عندنا انه يثاب في الجنة لانه كان من اولاد المؤمنين وفي اولاد الكفرة اختلف العلماء والظاهر من حديث البخاري انهم في الجنة فقال الاشعري في السوال على استاذه ثانيا فان قال الثالث مخاطبا لربه لم امتني صغيرًا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال اي الجبائي في الجواب عن سواله يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرًا فتنجي من عذاب السعير فقال الاشعري في السوال الثالث على استاذه فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرًا لئلا اعصى لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي اي سكت عن الجواب وتحير والله تعالى لا يهدي القوم الفاسقين وترك الاشعري مذهبه اي الجبائي بعد ان كان على مذهبه اربعين سنة فان قيل اذا لم يكن للصبي ثواب وعقاب فلا يكون في الجنة لانها دار ثواب ولا في النار لانها دار عقاب

ولا يقولون بواسطة بينهما حتى يكون فيها فماذا مسكنه قلنا انه في الجنة كما هو الظاهر ومعنى كونها دار ثواب انها دار ثواب لمن يستحق الثواب لا لمن يدخلها والمستحق عندهم المكلف المطيع او في النار معنى كونها دار عقاب انها دار لمن يستحقه لا لكل من يدخلها فالصبي لا يثاب في الجنة ولا يعاقب في النار وقد نصت المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فاختار والشق الاول فان قيل يعلم من التخصيص ان مسكن الصبي الجنة ويفهم من سؤال الاشعري بقوله فان قال الثالث لم امتني صغيرا الخ انه لا يدخل الجنة فلزم التدافع وايضا يتوهم وجود واسطة تكون هي مسكن الصبي مع انها ليست بمتحققة عندهم فان قول الصبي فاو من بك الخ يستشهد[م] انه لا يدخل الجنة و يعلم من قول الرب لو كبرت لعصيت الخ انه لا يدخل النار ايضا قلنا الصبي يدخل الجنة كما نص به ومعنى قوله فادخل الجنة فادخلها دخولا يترتب على الطاعة الموجبة للثواب بالقرائن الثلث الاولى قول الجبائي في الجواب يثاب في الجنة دون يدخل الجنة والثواب في الجنة يستلزم الدخول فيها دخولا مثابا والثانية ان تفريع الصبي دخوله الجنة في قوله فاو من بك واطيعك على الايمان والطاعة يدل على دخول مثاب فان ثواب المطيع واجب على الله تعالى عندهم وفضل منه عندنا والثالثة ان انتساب الصبي الدخول فيها الى نفسه في قوله فادخل الجنة يدل انه يستحقه بسبب اعماله الصالحة جزاء[ل] لاعماله الصالحة الثواب فيكون الدخول دخولا مثابا لا مطلقه اعلم ان اهل السنة لم يقولوا بوجوب الشئ على الله فلا يقولون بوجوب الاصلح للعبد عليه والا لما كان له تعالى امتنة على العباد في هدايتهم الى الصراط المستقيم ونجاتهم عن الضلال البعيد واللازم باطل لقوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان وسيأتي ذلك على هذا الحمل في شرح قول المصنف وما هو اصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله[م] استاذ ومن العبد الضعيف والمعتزلة اوجبوا على الله اشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال في شرح المقاصد وفسروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام الدواعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مخل في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه انتهى ومنها الاصلح للعبد لان تركه لا يخلوا اما بالعلم بكونه اصلح له او بدونه على الاول يلزم البخل[م] لان منع المالك مملوكه عن تصرف الغير لاجل حكمة لا يعلمها الا هو لا يكون بخلا بل حكمة والبخل منع شئ تعلق به حق المحتاج ثم اختلفوا فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى اصلح في الحكمة والتدبير لنظام العالم العلوي والسفلي وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون به الانفع منه واختلف البصريون فقال الجبائي المراد من الانفع في الدين ما هو انفع في الدين في علم الله تعالى وقال البعض منهم المراد من الانفع منهم ما هو انفع في نفس الامر لا في علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعالى تعريضه اياه للثواب

م وعلى الثاني الجهل تعالى عن ذلك

علوا كبيرا واختار اهل السنة الشق الاول ولا يلزم البخل م

والرد على هذا الاصل ما ذكره الشارح في مقامه بقوله و ليست شعري الخ فاشتغل أي الاشعري ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة و اثبات ما ورد به السنة اي حديث رسول الله ومضى عليه الجماعة اي جماعة الصحابة رض فسموا اي الاشعري ومن تبعه اهل السنة والجماعة وكون الاشعرية مصداق اهل السنة مشهور في ديار خراسان و العراق و الشام واكثر اطراف الارض وهم اتباع الامام الشافعي في الفروع و الشيخ الاشعري في الاصول و مصداق اهل السنة في ديار ما وراء النهر الماتريدية وهم اصحاب ابي المنصور الماتريدي ويتبعون امامنا الاعظم في الفروع والشيخ الماتريدي في الاصول فان قيل اذا كان مصداق اهل السنة الاشعرية و الماتريدية وكان مسلكهم واحد او هو ما ورد به السنة و مضى عليه جماعة الصحابة رض فلم انقسموا الى الطائفتين قلنا انقسموا الى الطائفتين لاختلافهم في بعض المسائل الكلامية قيل ترتقى الى ثلاثين منها التكوين فهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فالاشعرية على انها صفة اضافية راجعة الى القدرة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجود شئ اخرجته القدرة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج تكوين عندهم وهو معنى اضافي وعند الماتريدية انه صفة قديمة مثل القدرة والارادة فالقدرة مصححة لصدور المقدور و الارادة مرجحة لصدوره و التكوين مؤثر في وجوده وسيأتي تفصيله في مقامه فالصفات القديمة عند الاشعرية سبعة و عند الماتريدية ثمانية ومنها مسئلة ايمان المقلد فالاشعرية قائلون بعدم اعتباره في الايمان لان المعتبر عندهم فيه هو اليقين فقط و الماتريدية على اعتباره في الايمان فاعتبروا فيه تقليد المصيب ايضا و سيأتي بيانه في محله و منها مسئلة صحة الاستثناء في الايمان فعند الاشعرية صحيح و عند نا ليس بصحيح و منها مسئلة تكفير اهل القبلة ذهبت الاشعرية الى الاحتراز عنه و الماتريدية لا يحترزون عنه و منها مسئلة ادراك الحسن و القبح في الافعال قبل ورود الشرع فالاشعرية يمنعون ادراكهما قبل ورود الشرع و الماتريدية يجوزون ادراكهما قبله و منها مسئلة تعليل افعال الباري تعالى فقالت الاشعرية بعدم صحته والماتريدية بصحته وغير ذلك ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية على القول الاصح ومن السريانية على غيره اول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية رض في خلافة ابي جعفر منصور العباسي و من اعظم الناقلين حنين بن اسحاق في زمن المامون العباسي و الفلسفة باليونانية محبة الحكمة و الفيلسوف هو فيلا و سوفا و فيلا هو المحب و سوفا الحكمة اي محب الحكمة وهي علم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس الذين يستنبطون المسائل عن دلائلها و تنقسم الى ثلثة اقسام علم[1] ما وهو الذي يطلب فيه ماهيات الاشياء وهو العلم الالهي و علم[2] كيف وهو الذي يطلب فيه كيفيات الاشياء وهو العلم الطبعي و علم[3] كم وهو الذي يطلب فيه كميات الاشياء و هو علم الرياضي و احدث ارسطوطا ليس علم المنطق من كلام القدماء و سماه تعليمات و رتبما عدها آلة العلوم لا من جملة العلوم فقال

الموضوع في الالهي هو الوجود المطلق ومسائل البحث عن احوال الوجود المطلق من حيث هو وجود والموضوع في العلم الطبعي وهو الجسم ومسائله البحث من احوال الجسم من حيث هو جسم والموضوع في العلم الرياضي هو الكمية من الابعاد والمقادير ومسائله البحث عن احوال الكمية من حيث هي كمية والموضوع في العلم المنطق هي المعاني التي في ذهن الانسان ومسائله البحث عن تلك المعاني من حيث هي كذا المتقدمين الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوة ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلون ومنهم حكماء الروم وهم منقسمون الى القدماء والذين هم اساطين الحكمة ومنهم فيثاغورس بن منسارخس وكان في زمن سليمان ع قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وسقراط بن سفرنيسقوس كان قائلا على وحدة باري تعالى وصفاته القديمة وافلاطون بن ارسطن بن ارسطو قيس وهو اخر المتقدمين معروف بالتوحيد واخذ الحكمة والعلم من سقراط بالجملة ان قدماء الفلاسفة المؤسسين الحكمة كانوا تلاميذ الانبياء ع ومن خواص المؤمنين كما يظهر من تفتيش احوالهم واما ما يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع المتين فاما غلط الناقلين او قصور افهامهم عن درك رموزهم الدقيقة الصعبة المأخذ او لان شرائع انبياءهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فاجتهدوا فيها بالراي وغلطوا من غير كفرهم بل لسكوت الشرع عنها في زمانهم وانهم وعفوا لان الغلط الاجتهادي في المسائل الاعتقادية ليس بمعفو والى المتاخرين منهم وهم المشاؤن اصحاب ارسطو ليس من تلامذة افلاطون الالهي واليونان بلدة من الروم منسوبة الى يونان بن يافث بن نوح ع واليونانيون بنوا ثلاثة ابيات يعظمونها الاول بيت بانطالية على جبلها وكانوا يعظمونه ويقربون القرابين فيه والثاني بيت بمصر كانت فيه اصنام تعبد والثالث بيت المقدس الذي بناه داود ع وتممه سليمان ع ويقال بناه سليمان ع وقد عظمه اليونانيون تعظيم اهل الكتاب اياه وخاض فيها الاسلاميون اي شرع علماء الاسلام في الفلسفة ليطلعوا على العقائد لما تورة عن الفلاسفة وحاولوا الرد على الفلاسفة اي قصدوا الرد عليهم فيما خالفوا الشريعة اي في العقائد التي خالفوا فيها عقائدنا كاعتقادهم قدم العالم وايجاب الصانع ونفي حشر الاجساد ونحوها من العقائد الفاسدة فخلطوا اي الاسلاميون مقاصدها اي مقاصد الفلسفة من عقائدهم الزائفة فيتمكنوا من ابطالها اي يقدروا بابطال العقائد الزائفة وهلم جرا اي تعال نجر سلسلة خلط الفلسفة مع الكلام جرا وجائزا وهلم بفتح الهاء وضم الميم المشددة اسم فعل بمعنى ائت وتعال واقبل لا يتصرف عند اهل الحجاز ويونث ويجمع عند بني تميم واصله عند البصريين ها لم من لم اذا قصد حذف الالف وعند الكوفيين هل ام فحذفت الالف ونقلت حركتها الى اللام قد

اى [illegible] الفلسفة بكلام القدما والمسائل الكثيرة من الفلسفة وبين غايته ليتحققوا ان الاسلاميون

يكون متعديا كقوله تعالى هلم شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم الينا وهو عطف على مقدر اى استمع ما تلوته او على جملة فخذا ولو اوليس المراد بالاتيان ههنا المجئ الحسي بل الاستمرار على الشئ والمداومة عليه وبالجر الجر الحسي بل المراد التعميم وجرا مفعول مطلق لفعل محذوف والجملة حال او حال بمعنى اسم فاعل اى جارا وبالجملة لا يزالون يخلطون بالكلام مسائل الفلسفة الى ان ادرجوا فيه اى أدخلوا في الكلام معظم الطبعيات والالهيات اى اكثر مسائل الحكمة الطبعية ومباحث الحكمة الالهية وخاضوا في الرياضيات ادخلوا في علم الهندسة والحساب والهيئة واخذوا حصة منها اقل من مباحث الطبعية والالهية حتى غاية للخلط كاد لا يتميز اى الكلام عن الفلسفة اى عن الاقسام المذكورة للفلسفة لكثرة خلط مباحثها بالكلام لولا اشتماله اى الكلام على السمعيات وهذا اى الكلام المخلوط مع الفلسفة كلام المتأخرين فكان كلامهم في مرتبة بشرط شئ وكلام القدماء في مرتبة بشرط لا كما سلف وعموم موضوعه وقالوا هو المعلوم من حيث يثبت به العقائد الدينية وههنا مظنة توهم وهو عدم شرف كلام المتأخرين لخلط الفلسفة معه دفعه بذكر خمسة فضائل لمطلق الكلام وبالجملة هو اى الكلام مطلقا سواء كان كلام القدماء او المتأخرين اشرف العلوم بحسب المسائل والغاية والدلائل ذكر الاولى بقوله لكونه اى الكلام اساس الاحكام الشرعية المبنية في الفقه وكلما هذا شأنه فهو اشرف العلوم اما الصغرى فلما مر من قوله ان مبنى علم الشرائع والاحكام علم التوحيد والصفات والثانية بقوله ورئيس العلوم الدينية وهي علم التفسير والحديث واصول الفقه وفروعه والتصوف وكلما هذا شانه فهو اشرف العلوم اما الصغرى فلما سلف من قوله واساس قواعد عقائد الاسلام والثالثة بقوله ولكون معلوماته العقائد وكلما هذا شانه فهو اشرف العلوم لان شرف العلم يكون بشرف الغاية اما الفوز بالسعادة الدينية فهو حصول الكرامة وعلو المرتبة عند الله واختلفوا في الفوز بالسعادة الدنيوية فقيل ادراك المعلومات الشريفة لذة للنفس وقيل هو العزة بين الناس وقيل هو رياسة العلم التي يتبعها حصول المقاصد التي لا بد للانسان منها كما لا يخفى والخامسة بقوله وبراهينه الحجج القطعية اى الدلائل العقلية المؤيد اكثرها صفت جرت على غير من هي له بالادلة السمعية وبه يحصل طمانية النفس وكلما هذا شانه فهو اشرف العلوم وبالجملة الكلام اشرف العلوم لشرف معلومه وغايته ووثاقة دليله فان قيل لا نسلم كون الكلام اشرف العلوم فان الائمة المجتهدين والعلماء الربانيين شنعوا عليه وعلى من طالبه ومنعوا تعليمه وتعلمه قال ابو يوسف رح من طلب العلم بالكلام تزندق ومن طلب الكيمياء افلس ومن طلب غريب الحديث كذب وقال الشافعي رح اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى او غير المسمى فاشهد بانه من اهل الكلام ولا دين له وقال لو علم

الناس ما في هذا الكلام من الاهواء لفروا عنه فرارهم من الاسد وقال لان يلقى الرجل الله
بما نهى الله عنه خلا الشرك خير من ان يلقى بالكلام وقال مرة اخرى لان القى الله تعالى
بكل ذنب ما خلا الشرك بالله اهون من ان القاه بمسئلة في الكلام وقال مالك رح لا تجوز
شهادة اهل الهواء واراد به اهل الكلام وقال احمد بن حنبل علماء علم الكلام
زنادقة فاجاب عنه بقوله وما نقل من الطعن فيه في الكلام والمنع عنه اي عن
طلبه وتعليمه وتعلمه انما هو اي المنع في حق الاشخاص الاربعة الاول المتعصب
في الدين وهو من لا يطيعه بعد ظهور حقيقته فالكلام في حقه سم قاتل والثاني القاصر
عن تحصيل اليقين فانه لا يقدر على ادراك دقائقه وكنه حقائقه فيضل عن سواء
السبيل والثالث والقاصد افساد عقائد المسلمين فيضلهم عن الطريق المستقيم
فالقاصر ضال والقاصد مضل والرابع والخائض اي الداخل فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين لاشتغاله فيما لا يعنيه حاصل الجواب ان الكلام مذموم في
حق هذه الاشخاص بالعرض وممدوح بالذات والا اي وان لم يكن محل الطعن و
المنع هذه الاشخاص الاربعة فكيف يتصور المنع مما هو اصل الواجبات و
اساس المشروعات اما كونه اصل الواجبات فلانك قد عرفت ان معرفة
ذاته تعالى بالوحدة وصفاته القديمة على وجه لائق به تعالى اول ما يجب على المكلف
والكلام باحث عن معرفة الذات والصفات فكان اصل الواجبات قال تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقوله عم امرت ان
اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فمعرفة الذات
بالتوحيد اول ما يدخل بها المكلف في الاسلام واخر ما يخرج به عن الدنيا قال عم من كان
اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة فمعرفته تعالى بتوحيد الالهية اول واجب و
اخر واجب والكلام باحث عنها فكان اول الواجبات واما كونه اساس المشروعات
فلما مر من ان مبنى علم الشرائع والاحكام هو علم التوحيد والصفات قال البيهقي
ان نهي الشافعي وغيره من علم الكلام اشفاقهم على الضعفة ان لا يبلغوا ما يريدون
منه فيضلوا عنه وذكر في التاتارخانية كره جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتاويله
عندنا انه كره مع المناظرة والمجادلة لانه يؤدي الى اثار الفتنة والبدعة و
تشويش العقائد او يكون المناظر قليل الفهم والمعرفة او لا يكون طالبا للحق بل الغلبة
واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة وما يتعلق بهما فهو من فروض الكفاية
وفي شرح الهداية لابن الهمام واما قول ابي يوسف لا تجوز الصلوة خلف المتكلم
فيجوز ان يريد الذي قرره ابو حنيفة حين رأى ابنه حماد اينا ظر في الكلام فنهاه
فقال رأيتك تناظر في الكلام او تنهاني فقال كنا نناظر وكأن على رؤسنا الطير
مخافة ان تزل صاحبنا وانتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ومن اراد زلة
صاحبه فقد اراد كفره ومن اراد كفره فقد كفر قبل صاحبه قاله الملا على القاري وقال الامام

الأولى أن علم الكلام من البدعة الواجبة وذكر الطبراني أن تعلم علم الكلام من فروض الكفايات ثم ههنا مظنة اشكال وهو ان المقصود بالذات من علم الكلام اثبات الصانع للعالم وصفاته وافعاله وسائر السمعيات من اثبات النبوة وما يتبعها فعلى المصنف ان يفتتح كتابه على هذه المباحث الشريفة مع انه نبّه على وجود حقائق الاشياء واثبات العلم بها وبيان اسبابه واثبات حدوث العالم بجميع اجزائه ودفعه بقوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال وهو تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء كان من المؤثر على الاثر ويسمى دليلا لميًّا او من الاثر على المؤثر ويسمى انيًّا بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله كالاحياء والاماتة والتخليق ونحوها فكان هذا الاستدلال انيًّا ولا يصح الاستدلال اللمي على الله تعالى لانه تعالى برهان على كل شيء والاستدلال على اثبات الصانع مبني على ثلث مقدمات الاولى حقائق ثابتة لانها لو لم تتحقق لا يمكن الاستدلال من المعلول على العلة والثانية العلم بها متحقق لانه لو لم يكن المعلول معلوما لا يمكن الاستدلال به والثالثة العالم مع جميع اجزائه لانه لو لم يكن حادثًا لا يحتاج الى العلة لانتفاء علة الاحتياج هو الحدوث عند المتكلمين والامكان عند الفلاسفة وقد اشار اليها المصنف في مقامه ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات اي بعد وجود هذه الامور يصح الانتقال الى جميع الاحكام المسموعة من الشارع ومعنى الانتقال ان ثبوت السمعيات بالسماع منه تعالى لا يمكن بدون ثبوتها بالاستدلال على طرز المتكلمين ويشهدك على ذلك نزول الاحكام على خاتم الانبياء والمرسلين في مكة والمدينة والسائر من السور بمعنى ما بقي من الماء بعد الشرب كقول الفقهاء سور الادمي طاهر ومن سور البلد بمعنى الجميع ناسب تصدير الكتاب اي العقائد النسفية بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض فناسب جواب لما والضمير فيه عائد الى ما فهم من السابق وهو كون علم الكلام مبنيًّا على الاستدلال والتصدير منصوب على المفعولية او مرفوع على انه فاعل ناسب بمعنى حسن وهو الظاهر بحسب المعنى وفي لفظ التنبيه ايماء الى ان التحكيمين في الكتاب ضروريان والتنبيه في باب التصديق مثل التعريف اللفظي في مبحث التصور وتحقيق العلم بها بالاعيان والاعراض عطف على الوجود ليتوصل بذلك اي بالمذكور من وجود المشاهدات والعلم بتحققها الى ما هو المقصود الاهم وهو معرفة الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله وغير ذلك من السمعيات فقال اي المصنف عمر النسفي **قال اهل الحق** اعلم ان مقولة القول الاول هو قوله قال اهل الحق وفي مقولة القول الثاني ومصداق اهل الحق احتمالان الاول انه مجموع ما في الكتاب والمراد من اهل الحق اهل السنة وهو ظاهر لعدم وجود القرينة على التخصيص وشيوع اطلاق اهل الحق على اهل السنة **فان قيل** ان قوله خلافا للسوفسطائية وقوله والالهام ليس من اسباب المعرفة الخ ليسا من مقولة اهل الحق قلنا هما جملتان معترضتان من مقولة المصنف حالتان من فاعل

قال وهو اهل الحق والحال من فاعله لا تدخل فى مقولته فالمعنى قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة حال كون اهل الحق قد خالف عنهم السوفسطائية وقال اهل الحق اسباب العلم ثلثة والحال ان الالهام ليس من اسبابه عند اهل الحق والثانى انه قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق ومن اهل الحق ماعدا السوفسطائية فلا يردان اهل الحق فى محاورات علماء علم الكلام يطلق على اهل السنة والقائل بهاتين المسئلتين جميع العقلاء سوى السوفسطائية فلا وجه لتخصيص اهل السنة وجه عدم الورود سلمنا ان المراد من اهل الحق اهل السنة ولكن لا نسلم ان المقولة هاتان المسئلتان بل مجموع مافى الكتاب والمقولة هذان القولان والمراد من اهل الحق فى هذين القولين هم جميع العقلاء سوى السوفسطائية او المراد باهل الحق اهل السنة وان قلت فلا يصح التخصيص لان هذين القولين مقولة جميع العقلاء سوى السوفسطائية قلت تخصيص اهل السنة بالذكر لاعتداد المصنف بقولهم لانهم القائلين بهما دون غيرهم من الفرق الاسلامية العقلية وان كانوا قائلين بهما لعدم اعتداده بقولهم ويسمى اهل السنة اهل الحق لوجهين الاول ان الحق من اسمائه تعالى واهل السنة يثبتون وجوده تعالى بالدلائل الدينية فلذا يقال لهم اهل الحق والثانى ان الحق يستعمل بمعنى الجزم والاحتياط واهل السنة يحفظون ويواظبون على ماورد ظاهر السنة وما مضى عليه الصحابة رض ولا يخوضون عنه بحسب وسعهم وطاقتهم وهذا مما يقتضيه الاحتياط فسمى اهل السنة اهل الحق بمعنى اهل الاحتياط وهو اى الحق الحكم اى النسبة التامة الخبرية المطابق بكسر الباء للواقع اعلم ان اهل الحق مركب اضافى والاهل بمعنى الصاحب كما يقال هو اهل العلم اى صاحبه وهو ظاهر لا يحتاج الى التوضيح وبقى الحق خفيا فبينه و عرفه ثم عين محل استعماله بقوله ويطلق اى الحق مجازا على الاقوال يقال هذا قول حق وعلى العقائد يقال هذه العقيدة حق فالاقوال قضايا ملفوظة والعقائد معقولة والاديان والدين مجموع القضايا الماخوذة ممن يدعى تبليغها من عند الله تعالى صادقا كان او كاذبا والمذاهب مجموع القضايا الماخوذة ممن يدعى انباءها بالاستدلال قيل الدين الاطاعة والجزاء فان الشريعة من حيث انها تطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة ومن حيث انها ترجع اليها تسمى مذهبا وقد يفرق بان الدين منسوب الى الله فانه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والملة منسوب الى النبى يقال ملة ابراهيم و ملة محمد والمذهب منسوب الى المجتهد يقال مذهب ابى حنيفة رح و مذهب الشافعى رح فاطلاق الحق على الحكم المطابق للواقع حقيقى وعلى هذه الامور الاربعة مجازى لابد فيه من اعتبار علاقة من علائق المجاز فبينهما بقوله لاشتمالها هذه الامور الاربعة على ذلك اى على الحكم من قبيل اشتمال الكل على الجزء

لان كل واحد منها عبارة عن القضية وهي مركبة من الاجزاء الثلثة ثالثها الحكم بمعنى النسبة التامة الخبرية ثم ذكر توضيحه بذكر ضده لان الاشياء تعرف باضدادها بقوله ويقابله الباطل تقابل تضاد وهما امران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد بجهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر كالسواد والبياض فالباطل هو الحكم الغير المطابق للواقع واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة فهو ايضا حكم مطابق للواقع فلا فرق بينه وبين الحق بحسب المفهوم بل بحسب الاستعمال فقط حيث يستعمل الصدق في الاقوال خاصة بخلاف الحق فانه اعم كما عرفت والقول يطلق على المتكلم وعلى المطلق المركب كقولهم ان دل جزء اللفظ على جزء معناه فمركب ويسمى قولا ومؤلفا وعلى المركب التام الخبري كقولهم القضية قول مؤلف ولكن اختصاص الصدق بالاقوال في الاستعمال الشائع لا في مطلق الاستعمال فانه يطلق في الاستعمال الغير الشائع على العقد المطابق ايضا ولذا قال فقد شاع دون فقد استعمل ايماء الى ان ذلك في الاستعمال الشائع لا في مطلقه ويقابله الكذب تقابل تضاد والايجاب والسلب هذا توضيح الصدق بحسب الضد وقد يفرق بينهما اي بين الحق والصدق بحسب المفهوم والفرق السابق بينهما بحسب الاستعمال مع اتحاد مفهومهما وهو الحكم المطابق للواقع فمن فتح الباء في تعريف الحق رعاية لاعتبار المطابقة فيه من جانب الواقع مع الحكم وفي الصدق بكسر الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الحكم مع الواقع فقد بعد كل بعد فان قوله واما الصدق الخ يدل على عدم الفرق بينهما بحسب المفهوم بل بحسب الاستعمال فقط كما عرفت وكذا قوله وقد يفرق يشهد شهادة عدل على انه لم يسبق الفرق بينهما بحسب المفهوم والا فهذا الفرق هو الفرق الذي سبق قبله على زعم الفاتح بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع والباء متعلقة بيفرق وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته اي الحكم مطابقة الواقع اياه اي الحكم فالمعتبر في الحق اولا هو الواقع لكونه فاعل المطابقة والحكم ثانيا لكونه مفعولها وفي الصدق بعكس الحق واذا عرفت هذين الاعتبار فاعلم ان الحق في اللغة الثابت المتحقق في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر وموصوفه هو الواقع لانه متحقق بلا اعتبار اياه فتسمى الاعتبار الاول بالحق في الاصطلاح تسمية للشئ بوصف الشئ الذي هو معتبر في هذا الاعتبار ثانيا فيلزم ترجيح المرجوح فكان الحق بالمعنى الاصطلاحي منقولا مشتملا على المعنى اللغوى من قبيل اشتمال الكل على الجزء والصدق في اللغة الانباء عن الشئ اصطلاحا حسبا على ما هو عليه بمعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه وموصوفه الحكم وسمى الاعتبار الثاني بالصدق في الاصطلاح تسمية للشئ بوصف الشئ الذي هو معتبر فيه اولا ولو سمى هذا الاعتبار بالصدق يلزم تسمية شئ بوصف شئ هو معتبر فيه ثانيا فيلزم ترجيح المرجوح فالصدق بالمعنى الاصطلاحي منقول اصطلاحي مشتمل على المعنى

اللغوي من قبيل اشتمال الكل على الجزء **فإن قيل** الإنباء صفة المتكلم فلا يصح جعله وصفا للحكم قلنا الإنباء ههنا مبني للمفعول كما فسرنا وهو وصف الحكم فصح جعله وصفاً له **فإن قلت** كون الشيء مخبرا عنه لا يكون المحكي عنه فكيف يصح جعله وصفا للحكم قلت كون الشيء مخبراً عنه وصف الحكم حقيقة وبواسطته يتصف المحكي عنه فإن المخبر عنه في قولنا الإنسان كاتب هو ثبوت الكتابة للإنسان والإنسان إنما يتصف بكونه مخبرا عنه بواسطة النسبة التامة ورعاية ما بالذات أولى من رعاية ما بالعرض فجعل المخبر عنه وصف الحكم أولى من جعله وصفا للمحكي عنه **فإن قيل** إن حقيقة الحكم وصف له فإن معناه كون الحكم حقا ومطابقة الواقع صفة الواقع لكونها قائمة به فيلزم حمل وصف أحد المتباينين على وصف المباين الآخر وتفسير المباين بالمباين وهو كما ترى بطلانه وأجاب الشارح عنه في بعض كتبه سلمنا أن مطابقة الواقع صفة الواقع لكن المذكور في الشرح مطابقة الواقع إياه وهو صفة الحكم لأن معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فهذا الكون صفة للحكم حقيقة منتزع عن مطابقة الواقع إياه وهو وصف بحال المتعلق للحكم **فإن قيل** لو كان مطابقة الواقع إياه وصفا للحكم وجب حمل المشتق عنه على الحكم كما يحمل مشتق الدلالة على اللفظ الموصوف بها ويقال اللفظ دال قلنا إن هذا الوصف مركب لا يمكن أن يشتق منه مشتق يحمل على الموصوف وأجاب السيد السند عنه بأن هذا الكلام مبني على التسامح وهو إقامة الملزوم مقام اللازم أو المنشأ مقام الأمر الانتزاعي فإن مطابقة الواقع للحكم ملزوم أو منشأ لكون الحكم بحيث يطابقه الواقع وهذا الكون وصف حقيقي للحكم ومنشأه مطابقة الواقع للحكم والصفة بحال المتعلق صفة مجازا بهذه العلاقة وحقيقة عند العلامة **حقائق الأشياء ثابتة** يعني إن حقائق الأشياء ثابتة في نفس الأمر ليست أمورا موهومة ولا مخيلة ولا تابعة للاعتقاد والإضافة بيانية والأشياء جمع شيء كالأضياف جمع ضيف ومنع صرفها لمشابهة ألفها بألف حمراء كمنع سراء وقيل لمشابهة الصحابية يطلق على الله تعالى أيضا قال أبو حنيفة رح هو شيء لا كالأشياء لأن الشيء هو الموجود كما نص عليه الشارح والله تعالى موجود قبل الخلائق وأصل جميع الموجودات إلا أنه ليس مثل الأشياء المخلوقة ذاتا وصفة وفعلا لقوله تعالى ليس كمثله شيء والكاف زائدة للتأكيد أو المبالغة كقول العرب مثلك لا يبخل وهم يريدون نفيه عن نفسه فإنهم إذا نفوه عن نفسه فقد نفوه عنه بأبلغ وجه منه والتلويح أولى من التصريح أو غير زائدة والمراد بالمثل ذاته وصفاته قال القاري في شرح فقه الأكبر ذيل توضيح قول الإمام ثم اعلم أن الشيء في الأصل مصدر قد يستعمل بمعنى المفعول كما في قوله تعالى والله على كل شيء قدير وبهذا المعنى لا يجوز إطلاقه على الله تعالى وقد

يستعمل بمعنى الفاعل كما في قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وحينئذ يجوز اطلاقه على الله تعالى انتهى لولا غرابة المقام لاكتفيت بالتمام وانما اتيت بهذه المسئلة ههنا مع غرابة المقام لان الخصم الضال ينكر عن حقائق الاشياء كلها حتى ينكر عن الواجب فالمراد بالشيء ما يعلم الواجب تعالى ايضا حقيقة الشيء وماهيته وفي ذكر الماهية تنبيه على ترادفهما لكونهما معرفين بتعريف واحد وعلى ان المراد بالحقيقة الماهية لامقابل المجاز ما به الشيء هو هو اي ما يكون بسببه الشيء ذلك الشيء فكلمة ما موصولة او موصوفة والباء سببية والضمير لكلمة ما ومتعلقة يكون المقدر والشيء اسمه والضمير الاول فصل والثاني منصوب محلا خبر يكون وقد يقع المرفوع في موضع المنصوب والفصل يفيد الحصر فالمعنى الماهية ما به الشيء ليس الا الماهية فان قيل لا يكون تعريف الماهية مانعا عن دخول الغير وكلما هذا شانه فهو باطل اما الصغرى فلانه يصدق على العلة الفاعلية للماهية فانها ما به الانسان انسان مثلا فانه ما لم يوجد فاعل الانسان لا يوجد الانسان قلنا بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان العلة الفاعلية ما به الشيء ذلك الشيء والا يلزم المجعولية الذاتية بل العلة الفاعلية ما به الشيء موجود اما على مذهب المشائين فظاهر فان اثر الجعل بالذات عندهم اتصاف الماهية بالوجود واما على مسلك الاشراقيين القائلين بكون اثر الجعل بالذات نفس تقرر الماهية فان اتصاف الماهية بالوجود اثرا ثانيا وبالعرض فان العقل ينتزع الوجود عن الماهية المتقررة اولا ثم ينتزع سائر العوارض فلان فاعل الماهية وجاعلها ما به الماهية موجودة لا ما به الشيء ذلك الشيء فان قيل هذا تعريف عند اهل السنة والشيء عندهم الموجود كما سيعرف الشارح فالشيء في تعريف الماهية الموجود فيكون المعنى ماهية الشيء ما به الموجود ذلك الموجود فعاد الاشكال المذكور فهو قوي قلنا بوجهين الاول منع توضيحه لا نسلم ان الشيء ههنا بمعنى الموجود والا فلا يتناول التعريف للماهيات الممكنة المعدومة بل بمعنى ما يعلم ويخبر عنه فان الشيء يطلق على هذا المعنى ايضا عند اهل السنة مجازا وهذا المجاز متعارف يجوز اخذه في التعريف والثاني سلمنا كون الشيء بمعنى الموجود لكنه فرق بين التعريفين فان مرجع تعريف الفاعل الى الحمل المتعارف العرضي فان المعرفة اذا اعيدت نكرة فالثانية غير الاولى فالمراد من الموجود الاول الماهية ومن الثاني مفهوم الموجود فيكون المعنى الفاعل ما به الماهية متصفة بالوجود ومآل تعريف الماهية الى الحمل الاولي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثانية عين الاولى فيكون المعنى الماهية ما به الانسان انسان فالموجود الثاني عين الاول فالضمير ان للشيء وقيل ان الضمير الثاني لكلمة ما الموصولة والاول للشيء فيكون المعنى ماهية الانسان مثلا ما به الانسان هو الانسان

هو اي الحيوان الناطق فعلى هذا تكون ماهية الشيء محمولة عليه بخلاف العلة الفاعلية فانها لا تحمل على الماهية وهذا القول ضعيف لانه يدخل العرضي في تعريف الماهية اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك ويدفع بان الماهية ما به الشيء هو هو يعني الحيوان الناطق ما به الانسان حيوان ناطق بدون دخل شيء فان الباء في تعريف الماهية لنفي دخل الغير بخلاف العرضي فان في ثبوت الضاحك للانسان دخل لقيام مبدأ الاشتقاق به كما هو متعارف كالحيوان الناطق فان الحيوان الناطق ما به دون غيره الانسان انسان اصطلح اهل المعقول على انه حد الانسان ومعنى الناطق كون الحيوان بحيث يبرز ما في ضميره بالعبارة او الاشارة او الكتابة او كونه مدرك الكليات فلا يدخل الطوطي المتعلم في حد الانسان ولا يخرج الاخرس منه والطفل قادر على النطق بالمعنيين المذكورين بالقوة القريبة وان لم يكن قادرا عليه بالفعل وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام والملائكة مجردات عند الفلاسفة واجسام لطيفة نورانية يتشكلون باشكال مختلفة عند اهل السنة وينطقون بالكلمات اليزدانية ونحوها لكن لا تناسل فيهم ولا نمو فلا تدخل في حد الانسان لانتفاء الحيوانية عنهم والجن وان كان لهم النطق والتناسل والنمو لكنهم ليسوا موجودين عند المعرف بهذا التعريف وعلى تقدير وجودها فالجن ارواح مجردة خبيثة بزعمهم لا اجسام فانتفت الحيوانية عنهم وبالجملة المقصود من هذا التعريف تفهيم المبتدئ لا التحديد الحقيقي فانه عسير جدا وقد اعترف ابن سينا وغيرهم من المحققين كالامام الغزالي بان غاية ما يمكن للبشر معرفة خواص الاشياء واما ادراك حقائقها فخارج عن طوق البشر فان عرض العام مشتبه بالجنس والخاصة بالفصل والفرق من الغوامض بخلاف مثل الضاحك والكاتب وفي اقحام لفظ مثل ايماء الى عدم تخصيص الحكم بهما بل كل ما يتصور الانسان بالكنه بدونه فهو من عوارضه مما يمكن تصور الانسان بدونه كلمة ما بيان لمثل فانه اي مثل الكاتب والضاحك من العوارض والمراد من تصور الانسان بدون مثل الضاحك والكاتب هو التصور بالكنه لا الاعم منه والا لا يكون تعريف العرضي مانعا عن دخول الذاتي فيه لانه مما يمكن تصور الذات بدونه كتصور الانسان بالضاحك بدون الناطق فدخل الناطق في تعريف العرضي واذا كان المراد من التصور هو التصور بالكنه فالعرضي ما يمكن تصور الانسان بالكنه مثلا بدونه كتصوره بالحيوان الناطق بالكنه بدون العرضي وحينئذ لا يصدق تعريف العرضي على الذاتي لان تصور الذات بالكنه بدون الذاتي غير متصور الا ترى ان تصور الانسان بالكنه بدون الناطق غير متصور **فان قيل** يستفاد من تعريف العرضي ان الذاتي ما لا يمكن تصور الذات بدونه بناء على ما قالوا من ان الاشياء تعرف باضدادها وهذا التعريف المستفاد للذاتي لا يكون مانعا عن دخول اللوازم البينة بالمعنى الاخص فان تصور الملزوم

لا يمكن بدون تصور اللازم البين بالمعنى الاخص اذ هو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كلزوم تصور البصر مع تصور العمى ولا يكون تعريف العرضي جامعا لافراده لخروج هذه اللوازم عنه قلنا عنه بوجوه الاول انا لا نسلم ان قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه تعريف العرضي حتى يستفاد منه تعريف الذاتي اذ هو ما لا يكون عين الشيء ولا جزئه بل هو حكم من احكامه ولا يشترط الانعكاس والاطراد في الحكم والثاني سلمنا كون قوله ما لا يمكن الخ تعريف العرضي لكن لا نسلم ان يستفاد منه تعريف الذاتي بل جاز ان يستفاد منه حكم من احكام الذاتي وحكم الشيء جاز ان يكون اعم منه او اخص والثالث سلمنا انه يستفاد منه تعريف الذاتي وان قلت ما قلت من دخول اللوازم البينة فيه قلت لا فان تصور الذات بالكنه مطلقا سواء كان تصوره قصدا او تبعا لا يمكن بدون الذات بخلاف تصور الملزوم بتبع الغير فانه لا يستلزم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص والا يلزم التسلسل في التصورات لانه لما استلزم تصور الملزوم بتبع الغير تصور اللازم جاز ان يستلزم تصور هذا اللازم لتصور لازمه البين بالمعنى الاخص وهلم جرا والتسلسل باطل فامكن تصور الملزوم بتبع الغير بدون لازمه البين بالمعنى الاخص بخلاف الذاتي فانه لا يمكن تصور الذات بالكنه مطلقا بدون الذاتي والرابع سلمنا ايضا انه يستفاد منه تعريف الذاتي وان قلت يلزم دخول اللوازم المذكورة في تعريف الذاتي قلت لا فانه زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم للتغاير الذاتي بينهما وامتناع التفات النفس في زمان واحد الى الامرين المتغايرين بخلاف الذاتي فان زمان تصوره عين زمان تصور الذات بالكنه التفصيلي للاتحاد الذاتي بينهما **فان قيل** ان الامكان في تعريف العرضي اما خاص او عام على الاول يلزم جواز التصور بالكنه بالعرضي وهو باطل لانه انما يكون بالذاتيات الموصلة الى الذات وجه اللزوم ان الامكان الخاص يقتضي استواء الطرفين في الجواز فيجوز تصور الانسان بالكنه بدون العرضي وبالعرضي وعلى الثاني لا يكون تعريف العرضي مانعا عن دخول الذاتي فيه لان الامكان العام سلب الضرورة من احد الجانبين فان كان جانب العدم ويقال له الامكان العام المقيد بجانب العدم فالوجود لا يخلو اما ضروريا فيكون واجبا او لا فيكون ممكنا خاصا وان كان من جانب الوجود ويقال له الامكان العام المقيد بجانب العدم فالعدم اما ضروري او لا على الاول ممتنعا وعلى الثاني يكون ممكنا خاصا فقد علم ان الامكان العام يتحقق في ضمن الواجب والممكن والممتنع واذا دريت هذا فنقول في تحرير الاشكال ان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي ممكن بالامكان العام لانه ممتنع و كل ممتنع ممكن بالامكان العام المقيد بجانب العدم مثلا تصور الانسان بالكنه

بدون الحيوان الناطق ممكن بالامكان العام فصدق تعريف العرض على الذاتي فلا يكون مانعًا قلنا باختيار الشق الاول بوجوه ثلثة الاول سلمنا كون الامكان في تعريف العرض كيفية للنسبة بين تصور الانسان وبين قوله بدونه بان يكون قوله تصور الانسان موضوعًا وقوله بدونه باعتبار متعلقة محمولة والنسبة بينهما متكيفة سببية بكيفية الامكان ان قلت ما قلت من جواز تصور الشئ بالكنه بالعرض قلت انما يلزم ذلك لو كانت الباء في قوله بدونه سببية فتكون في مقابلته اعني به سببية ايضًا لكنها بمعنى مع فيكون معنى التعريف تصور كنه الانسان معدون العرض ومع العرض جائز ولا ريب في جوازه لان تصور الانسان بالكنه مسبوق بتصوره بالوجه كما هو المسلم في محله والثاني سلمنا كون الباء سببية لكن لا نسلم ان الامكان كيفية للنسبة بين تصور الانسان وبين بدونه كما هو مبنى الاعتراض بل هو كيفية للنسبة بين قوله تصور الانسان بالكنه بدونه بان يكون بدونه متعلقا بالتصور وبين محمول له المقدر وهو موجود فيكون المعنى تصور الانسان بالكنه بدونه موجود بالامكان الخاص فالجانب المقابل حينئذ سلب الموجود عن هذا المقيد ولا يخفى عليك صحته بانتفاء المطلق بان لا يتصور الانسان اصلاً فلا يلزم جواز التصور بالكنه بالعرض وانتفاء المقيد قد يكون بانتفاء المطلق و الثالث سلمنا كون الباء سببية وكون الامكان كيفية للنسبة بين تصور الانسان بالكنه وبين قوله بدونه وكون مقابل بدونه به وان قلت فيلزم تصور الكنه بالعرض قلت اللازم ملتزم فانه قد يكون لبعض العوارض علاقة خاصة لماهية المعروض بها يمتنع انفكاكها عن ماهية المعروض فيلزم من العلم بالعرض العلم بكنه المعروض وان لم يكن مطردا الا ترى انهم قالوا انه يجوز ان يكون بين المتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم باحد المتباينين العلم بالمباين الآخر وباختيار الشق الثاني بمنع الملازمة وتسليم بطلان التالي لبداهة ان الامكان العام على نوعين الاول الامكان العام المقيد بجانب الوجود وهو سلب الضرورة عن جانب العدم ويتحقق في ضمن الواجب ان كان الوجود ضروريا وفي ضمن الممكن الخاص ان لم يكن الوجود ضروريا ايضا والثاني الامكان العام المقيد بجانب العدم وهو سلب الضرورة عن جانب الوجود ويتحقق في ضمن الممتنع ان كان العدم ضروريا وفي ضمن الممكن الخاص ان لم يكن العدم ضروريا ايضا واذا دريت هذا فالمتحقق في الذاتي الامكان العام المقيد بجانب العدم بان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي ممكن بالامكان العام لانه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام المقيد بجانب العدم كما مر والمعتبر في تعريف العرض الامكان العام المقيد بجانب الوجود فيكون معنى التعريف تصور الانسان بالكنه ممكن متحقق وتصوره به الذي هو مقابل قوله بدونه ليس بضروري بخلاف الذاتي فان التصور الذاتي

بالكنه بدونه ممتنع وبالذات وجب حذف هذا وان اعياك التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل وقد يقال في الفرق الاعتباري بين هذه الامور الثلاثة صدّر هذا الفرق بقد المفيدة للتقليل وصيغة التمريض مع ان هذا الفرق متداول عند اهل العلم ومسطور في كتبهم تنبيهاً على ان هذا الفرق غير مدار لهم ههنا للزوم الاستدراك في كلام المصنف اذ حينئذ يكون معناه الماهيات الموجودة للاشياء الموجودة ولعدم حصول الرد على الفرق السوفسطائية فان منهم من ينكر مطلق الماهية ولو غير موجودة كالنفي ونحوه ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة يعني ان ما به الشئ هو هو على ما صدق تحقيقه باعتبار وجوده الخارجي حقيقة وهي ذات الشئ الموجود في الخارج وباعتبار تشخصه هوية ماخوذة من هو ضمير الغائب تصير باعتبار تعينها مرجع الضمير والتشخص مثل الوجود على قسمين مصدري هو التميز عما عداه وحقيقي وهو ما به الامتياز من الاغيار ثم الفلاسفة قالوا ان التشخص امر موجود في الخارج منضم الى الماهية لانه لو كان امراً انتزاعيا لم يكن التغاير بين الاشخاص مثل زيد وعمرو وبكر بالذات وهو خلاف عن الحس وقال المتكلمون انه امر اعتباري انتزاعي لا امر انضمامي الى الماهية والا لزم التسلسل او الدور لان انضمام شئ الى شئ يستدعي تشخص المنضم اليه فالتشخص السابق في جانب المنضم اليه اما عين التشخص المنضم او غيره على الاول يلزم الدور وعلى الثاني التسلسل بنقل الكلام الى التشخص السابق وهلم جرا وما به التشخص عند الفلاسفة الاعراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم وعند المتكلمين هو الواجب فانه تعالى يجعل الماهية شخصاً معيناً بارادة وفي جزئيته من التشخص اختلاف بين اهل العلم فقيل انه جزء منه والنوع لا يكون تمام ماهية الاشخاص على تقدير جزئيته وهو خلاف ما تقرر عندهم من ان النوع بالنسبة الى الافراد الشخصية تمام الماهية واختار المحققون انه عارض للافراد الشخصية فيكون النوع بالنسبة اليها تمام الماهية وللتفصيل مقام اخر **فان قيل** ان اطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص مخالف عن المشهور وغير المشهور وكلما هذا شانه فهو باطل اما الصغرى فلان المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضاً قلنا ان اطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص ايضاً شائع فان السيد السند رح وشارح التجريد قالا ان الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد ظهر لك مما تقدم ان الهوية تطلق على ثلثة معان وقيل ان اطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص اطلاق مجازي من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل فان التشخص جزء من الماهية مع التشخص ومع قطع النظر عن ذلك اي عن كل واحد من التحقق

والتشخص ماهية فالماهية في مرتبة بشرط لا وكل واحدة من الحقيقة و
والهوية في مرتبة بشرط شيء والماهية تطلق على ثلثة معان الاول
ما ذكره الشارح والثاني ما يقع في جواب السؤال بما هو من الجنس والنوع
والفصل والنسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في
النوع ويفارق الاول عن الثاني في الماهية الجزئية والثاني عن الاول في
الجنس اذا سئل عن الانواع مثل الانسان والبقر ما هما فيجاب بالحيوان
والثالث الامر الكلي الحاصل في العقل وهذا هو الشائع في الاستعمال و
الشيء عندنا هو الموجود يعني الاشياء جمع الشيء وتوضيح الجمع موقوف على
توضيح المفرد فبين الشارح معناه اعلم ان اهل العلم اختلفوا في تفسير
الشيء فقال بعضهم هو مرادف الموجود كما هو مختار الشارح وقال بعضهم
هما متساويان في الصدق بلا اتحادهما في المعنى وقال بعضهم هما متساويان
وعلى كل قول لا يطلق الشيء على غير الموجود حقيقة لان الشيء مصدر شاء استعمل
بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول اخرى ولا شك ان كل واحد من الشائي
والمشي موجود ولذا قال م ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقال اهل
الاعتزال الشيء ما يخبر ويعلم فيطلق على المعدوم الممكن ايضا حقيقة
والتحقيق ان المعدوم ليس بشيء في الخارج ولكن الله يعلم ما يكون
ويكتبه وقد يذكره ويخبر به كقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم فيكون
شيئا في العلم والذكر والكتاب لا في الخارج كما قال تعالى انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم
تكن شيئا اي لم تكن شيئا في الخارج وقال تعالى هل اتى على الانسان حين
من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وقد فصلت هذه المسئلة في تحفة اهل الاسلام
بالتفصيل والثبوت وهو مصدر الثابتة وتفسير المشتق يحصل من تفسير
مبدئه وتوضيحه والتحقق والوجود والكون التام لا الناقص الفاظ مترادفة
والترادف تكثر اللفظ مع اتحاد المعنى كأن الالفاظ المتعددة ركبت على معنى واحد
خلف اخر معناها بديهي التصور قال بديهي التصور ولم يقل معناها بديهي مع انه
اخصر تنبيها على ان البداهة والنظرية من صفات العلم دون المعلوم عند
بعض اهل العلم وانما كان معناها بديهيا لان المعنى المصدري امر انتزاعي
بسيط حاصل في العقل بالكنه ليس له حقيقة سوى هذا المفهوم ومدار البداهة
على البساطة والنظرية على التركيب على ما تقرر في محله واعلم انهم اتفقوا
على ان الوجود بديهي ثم اختلفوا في ان بداهة البديهي نظرية او بديهية
فذهب صاحب المواقف وشارحه الى الاول لان البداهة وصف زائد
على البديهي يحتاج الى العلة واستدل الامام الرازي بان الوجود جزء من و

جوده وجود وكذا بناء على ان المطلق جزء من المقيد وهما بديهيان وجزء
البديهي بديهي واستدل صاحب المواقف بان التصديق على قولنا الوجود والعدم
لا يجتمعان بديهي والتصديق مسبوق بتصور الطرفين والسابق على البديهي بديهي
وبان الوجود بسيط اذ لو تركب فجزئه اما موجود او معدوم فعلى الاول يلزم
كون الشيء جزء لنفسه وعلى الثاني يلزم كون نقيض الشيء جزئه واللازمان
باطلان بالبداهة ومالا جزء له لا يحد ثم اعلم ان المتكلمين انكروا عن وجود
الاشياء وحصولها في الذهن لانه لو حصل النار في الذهن لاحترق ولو حصل
الماء فيه لغرق ولو حصل الجبل فيه لخرق واللازم بالشقوق الثلثة باطل با
لتجربة والعيان فالملزوم مثله وقال الاشراقيون من الفلاسفة ان الاشياء
حاصلة في الذهن باشباحها وامثالها لا بانفسها لما سلف من دلائل المتكلمين
وقال المشائيون منهم والمتأخرون منا ان الاشياء حاصلة في الذهن با
نفسها متمسكين بانا نتصور الامور المعدومة في الخارج ونحكم عليها با
حكام ايجابية صادقة وصدق الايجاب بدون وجود الموضوع غير متصور
فلا بد من وجود تلك الامور في الذهن ليصح حكم الايجابي عليها وشبح الشيء
مباين عن الشيء ووجود المباين لا يكفي للحكم عليه فلا بد من وجود الشيء بنفسه
في الذهن ومعنى وجود الشيء في الذهن بنفسه ان توجد ماهيته فيه بعد حذف
عوارض المادة في الخارج بحيث لو وجدت في الخارج لكانت عين هذا الشيء فا
ندفع استدلال المتكلمين فان قيل فالحكم الفاء الاول تفريعية والثانية تا
كيدية كما في قوله تعالى فبذلك فليفرحوا فاندفع ما قيل من ان تخلل الفائين ا
لقول ومقولته غير معهود في كلام الفصحاء مع لزوم لغوية احدهما وجه
الاندفاع انه اذا كانت الثانية تاكيد للاولى فلم يلزم اللغوية ولم يعهد عدم
وقوع تلك الفاء بينهما وقال بعض المدققين اورد الفاء في قوله فالحكم الخ ايذا
نا بان هذا السؤال ناش مما سبق والفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه
ووروده على ما قبله على ما هو طريق سائر الاسولة الموردة في الكتب و
المنشاء لهذا الاعتراض مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء
هو هو باعتبار تحققه والتحقق مرادف الوجود فالحقيقة هي الموجودة
وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود على مختارنا فالاشياء بمعنى الموجودة
وثالثها كون الثبوت مرادف الوجود فالثابتة بمعنى الموجودة وانما كان
المنشاء مجموع هذه الامور الثلثة اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء
ثابتة مع تحقق الامرين الاخرين لعدم اخذ الوجود في مفهوم العوارض
فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة ولا لغوية في قولك حقائق
المعدومات ثابتة مع تحقق الامر الاول والثالث اذ ماهيات المعدومات

لا يلزم ان تكون موجودة ولا لغوية فى قولك حقائق الاشياء متصورة مع تحقق الامرين الاولين لعدم اشتمال عقد الحمل على ما اشتمل عليه عقد الوضع واذا لم يكن الامران منشأ له فلا يكون الواحد منهما منشأ له بالطريق الاولى بثبوت الحقائق نحو كما عرفت بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة فان حقيقة الشئ عينه والشئ بمعنى الموجود وهو بمعنى الثابت فيكون حاصل المعنى الامور الثابتة ثابتة او الامور الموجودة موجودة فيلزم اللغوية بلا مرية وانما اورد لفظ الامور لان المشتق اسم صفة يقتضى الموصوف واللغوية لازمة على كل تقدير سواء كانت الحقيقة بمعنى ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه كما هو الظاهر او ما به الشئ هو هو كما هو مختار الشارح لان حقيقة الشئ عينه والشئ بمعنى الموجود فالحقيقة بمعنى الموجودة قلنا المراد به اى بقولنا حقائق الاشياء ثابتة ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فى نفس الامر لباب الجواب انا نأخذ ثبوت الموضوع بالنظر الى اعتقاد المتكلم وثبوت المحمول فى نفس الامر فلا لغوية فيه كما يقال واجب الوجود موجود الغرض منه تأييد للجواب المذكور واصله ان واجب الوجود بمعنى الموجود فحمل الموجود على واجب الوجود باعتبار اخذ الموضوع فى الاعتقاد والمحمول فى نفس الامر يعنى ما نعتقده واجب الوجود موجود فى نفس الامر وهذا كلام مفيد اى قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بالبيان المذكور وربما يحتاج الى البيان اى قلما يحتاج الى بيان معناه لقلة المحتاجين فرب للتقليل سواء كان حقيقة فيه او فى التكثير والمراد بالبيان ههنا التأويل والتفسير لا الدليل ولا يلزم التدافع بين قول الشارح لان هذا القول على هذا المعنى يدل على نظرية قوله حقائق الاشياء ثابتة وقد علم من السابق فى التمهيد بداهة حيث قال ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه لان اخذ الموضوع باعتبار الاعتقاد والمحمول باعتبار نفس الامر مشهور فان اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذهب ابن سينا فانه اعتبر اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بالفعل بحسب الفرض الذهنى بمعنى ان العقل يعتبر اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بالفعل ومذهبه مشهور موافق للعرف واللغة واخذ المحمول بحسب نفس الامر مذهب السنوسى السيد فان مفاد القضية الحملية عنده ثبوت المحمول للموضوع على نهج القضية فى نفس الامر ومذهبه مشهور بين الانام لكونه متبادرا الى فهم الاعلام فهذا الكلام مفيد بلا حاجة الى بيان معناه بالقياس الى الاذهان الزكية وان قلت الحاجة الى بيان معناه بالنظر الى الاذهان القاصرة وليس اى كلام المصنف مثل قولك الثابت ثابت هذا مقابل قوله وهذا كلام مفيد وقول السائل غير مفيد

اذا اعتبر ؟ متحد الموضوع و المحمول فى نفس الامر لفظا و معنا معنى فاو معنى فلايكون الحمل فيه او ليا غير مفيد لفائدة معتد بها و لا مثل قولنا انا ابو النجم و شعرى شعرى على ما لا يخفى اى بناء على مالا يخفى هذا مقابل قوله ربما يحتاج الى البيان لانه كثير ما يحتاج الى البيان لخفاء و معنا على الاذهان الثابتة فان مصداق الموضوع و المحمول فى المثالين واحد بل فى الثانى اتحاد من جهة اللفظ و المعنى فيكون الحمل فيهما غير مفيد فاحتيج الى بيان معناهما بالنظر الى الاذهان القاصرة و الثاقبة بخلاف قول المصنف فان معناه المذكور ظاهر على الاذهان الزكية الثاقبة كما عرفت فالتاويل فيه لا زالة الخفاء بالنظر الى الاذهان القاصرة و التاويل فى المثالين للافادة لجميع الاذهان و هو ان اسمه متضمن نوع وصف الكمال كتضمن اسم حاتم الجود و بهذا الاعتبار وقع الخبر فيكون المعنى انا ذاك الموصوف بالكمال و شعرى هو الموصوف بالبلاغة و قد يفرق بين قول المصنف و قولنا شعرى شعرى ان قول المصنف يحتاج الى البيان معناه اى اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد و المحمول باعتبار نفس الامر بالنظر الى الاذهان القاصرة لكن ذالك ليس بطريق التاويل و الصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد و تبادره لكونه معنا حقيقيا بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التاويل لعدم شهرة المعنى المراد منه و تبادره و على تقدير شهرته فهو معنى مجازى و التاويل بالوجهين الاول ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى فى البلاغة و لم يتخلل له النقص لاجل الشيخوخة و الثانى شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة و البيان فى قوله قلما يحتاج الى البيان بمعنى بيان المعنى المراد و قد اشتهر فى هذا المقام ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام و مطابقته لنفس الامر و هو البيان بالدليل فيكون المعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج الى البيان صدقه بالدليل ففيه تاكيد على كون كلام المصنف مفيدا لانه محتاج الى الدليل و المحتاج اليه نظرى و النظرى مفيد و فيه نظر فان شعرى شعرى محتاج الى الدليل لان شعرى الآن مثل شعرى فيما مضى متلاصق على دليل يدل على مطابقة الحكاية مع المحكى عنه فلا يصح مقابلة مع قوله وربما يحتاج الى البيان لان كل واحد من قول المصنف و شعرى شعرى محتاج الى الدليل و ايضا يكون قول المصنف نظريا على ما اشتهر و القول بنظريته ينافى ما قال فى التمهيد من قوله مناسب لتصدير الكتاب بالتنبيه فانه يدل على بداهته فيلزم توجيه قول القائل بما لا يرضى به قائله فان قلت ينبغى ان تندرج هذه الاقوال الثلثة تحت قول واحد بان يقول مثل قولك الثابت ثابت و انا ابو النجم و شعرى شعرى او تحت الاقوال الثلثة بان يقول ليس قولك الثابت ثابت و لا قولك انا ابو النجم و لا قولك شعرى شعرى قلنا لم يقل كذالك لانه اشار بهذا النمط الى ان القول الاول مقابل لقوله و هذا كلام مفيد و الاخيرين مقابل

بقوله وبما يحتاج كما عرفت فانقلت لم قال فى الاول مثل قولك الثابت ثابت بالخطاب وفى الثانى مثل قولنا بالتكلم والاتفاق اولى من الاختلاف قلنا نبه به على ان القول الاول كلام السائل القائل على عدم الصحة والثانى كلامنا ونحن قائلون بصحته وتحقيق ذلك اى الجواب المذكور باحداث الاعتبارين فى حقائق الاشياء اعتبار تحققها فى الاعتقاد واعتبار تحققها فى نفس الامر وكذالك فى المحمول اعتبار تحققه فى الاعتقاد واعتبار تحققه فى نفس الامر فاذا اعتبر الموضوع بالاعتبار الاول والمحمول بالثانى يكون الكلام مفيدا وعكسه احتمال عقلى غير منقول عن العقلاء واذا اخذ باعتبار تحقق فى الاعتقاد او فى نفس الامر لا يكون الكلام مفيدا والاعتبار الاول مبنى للجواب والثانى مبنى الاعتراض ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اى على ذلك الشئ بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كما عرفت كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما اى جسم كان فكلمة ما نكرة وقعت صفة لجسم تفيد زيادة نكارة فى الجسم كان الحكم عليه اى على الجسم بهذا الاعتبار بالحيوانية مفيدا فانه بمنزلة قولنا هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك الحكم اى الحكم بالحيوانية لغوا لعدم اشتمال المحمول على امر زائد عن مدلول الموضوع ويكون بمنزلة قولك الحيوان الناطق حيوان ناطق فكذالك الحكم على الحقائق بالثابتة باعتبار معلوميتها صحيح وباعتبار موجود يشتهاق نفس الامر غير صحيح وبالجملة ان الاحكام تتفاوت بتفاوت الاعتبارات واجاب المدقق عن اعتراض المصدر بقوله فان قيل فالحكم الخ بعد تمهيد مقدمة وهى ان الاشعرية لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا بعلاقة اطلاق اسم الخاص على العام كما اطلق اهل الاعتزال عليه حقيقة بانه لو حمل الشئ فى قول المصنف على المعنى الاعم لم يتوجه السوال المذكور واسنا فانه ناش عن مجموع الامور الثلثة كما مر تفصيلها بحيث لو انتفى امر منها لم يتوجه السوال وحينئذ قد انتفى كون الشئ موجودا فلا يتوجه سوال اللغوية كما لا يتوجه فى قولهم حقائق المعدومات ثابتة ويكون المعنى حينئذ حقائق الامور التى يصح تعلق العلم بها ثابتة **فانقلت** ان الحقيقة ماهية الموجودات فكيف اضافتها الى المعدومات وكيف يصح الحكم عليها بالثبوت قلنا الحقيقة على التفسير المختار عند الشارح ما به الشئ هو هو بدون اعتبار التحقق وماهيات المعدومات موجودة وان لم توجد مصداقاتهم كمفهوم العنقاء او نقول هذه القضية مهملة مثل الحيوان انسان ويسرى الحكم الى جميع افراد الموضوع وانما اثر الشارح الجواب المذكور فى الشرح لئلا يلزم المصير والرد الى المجاز عند كون الحقيقة مستعملة **والعلم بها** عطف على الجملة السابقة والمراد بالعلم علم الخلق بقرينة بيان الشارح والعلم بالحقائق حصولى وستقف على تعريفه فى كلام الشارح اى بالحقائق نبه على

مرجع الضمير وستعلم على الباعث من تصور اثبات الحقائق بيان العلم فكان المراد منه علما حصوليا وجمعها لعمومه من المفرد والمركب مطلقا خبريا كان او انشائيا او تقييديا او غير تقييدي متنفسه من التصور بالكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه بخلاف التصديق فان متعلقه امر واحد مع اختلافهم في تعيينه على اقوال كما بسطت في محله والتصديق بها بتحققها في نفسها وباحوالها اى التصديق بثبوت احوال الحقائق لها من كونها اعيانا او اعراضا وحادثة وممكنة ونحوها غرض الشارح من البيان دفع اعتراض وهو ان اللام في العلم لا يخلو اما استغراقية او جنسية او عهدية والكل باطل اما الاول فلان تحقق جميع العلم غير متصور لعدم تناهيها واما الثاني فلان الجنس يتحقق في ضمن فرد واحد فلا يتأتى الرد على اللاادرية فانهم قائلون بتحقق الشك فانهم يزعمون الشك في الشك وهلم جرا والتسلسل محال فالانقطاع يوجب ثبوت الشك وان لم يعترفوا عنادا واما الثالث فلان الفرد المعهود بها اما تصور او تصديق على الاول لا يتأتى الرد ولا الاستدلال على وجود الصانع ايضا لان التصور لا يكون كاسبا للتصديق والمقصود من تصريح بالعلم على ثبوت الحقائق الاستدلال بالعلم بوجودها على وجود الصانع وتوحيده وسائر صفاته وعلى الثاني لا يحصل الاستدلال ايضا لامتناع وجود التصديق بدون التصور حاصل الدفع باختيار الشق الاول وان قلت ما قلت قلت الاستغراق على نحوين استغراق الانواع واستغراق الاشخاص والمتحقق ههنا هو الاول دون الثاني والمحال هو الثاني دون الاول والدليل على اختيار الاستغراق على الاخوين ثم ايثار استغراق الانواع على استغراق الاشخاص هو ورود الاعتراض على الاخوين واستغراق الاشخاص كما عرفت وعدم وروده على استغراق الانواع لان جميع الافراد النوعية للعلم على الحقائق هو التصور والتصديق على ما عرف في محله متحقق ثابت في نفس الامر بالاتفاق واما في الخارج فهو مما اختلف فيه والمحققون على انه موجود فيه لانه صفة انضمامية للنفس وهي موجودة خارجية فالعلم موجود في الخارج بهذا المعنى وجمهور المتكلمين على انه اضافة بين العالم والمعلوم وهي من الامور الذهنية وقيل المراد العلم بثبوتها وذلك بوجهين الاول تقدير الثبوت بعد الباء قبل الهاء الضميرية وتقدير المضاف شائع في كلام الفصحاء والثاني ارجاع الضمير الى ثبوت الحقائق وتانيث الضمير مع كون المرجع مذكرا بالنظر الى المضاف اليه والمضاف قد يكتسب التانيث من المضاف اليه لشدة الامتزاج بينهما كما في قولهم حسنت جميع خصاله تانيث الفعل المسند الى لفظ الجميع باعتبار المضاف اليه للقطع اى للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بانه لا علم بجميع الحقائق

الغرض منه بيان الباعث على تقدير الثبوت والدليل عليه بطرز القياس الاستثنائي الرفعي تقريره لو لم يقدر الثبوت في كلام المصنف لكان العلم متعلقا بجميع الحقائق واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم الحقائق جمع مضاف الى الاشياء والجمع المضاف يفيد الاستغراق او اللام في الاشياء استغراقية وعلى كل تقدير يثبت الملازمة ووجه البطلان اللازم ان افراد جميع حقائق الاشياء غير متناهية وزمان ادراك النفس متناه فلا يمكن تعلق العلم في الزمان المتناهي بالامور الغير المتناهية ففي كلام الشارح اشارة الى مقدمة استثنائية والمقدمة الشرطية مقدرة ومعنى قيد الثبوت يصح تعلق العلم لكونه معنى واحدا كليا ولظهور الفرق بين قولك علمت جميع الحقائق وبين قولك علمت ثبوت جميعها فان الاول لا يتحقق الا بالعلم على كل حقيقة بطريق الامتياز بخلاف الثاني واجاب المدقق عنه بما حاصله انا نستفسر عن المستدل بانه ان اراد عدم العلم على جميع الحقائق بطريق التفصيل او الاجمال فالاول مسلم غير مضر لنا لعدم كونه مرادا لنا لانه يكفي اثبات العلم الاجمالي للرد فتعين الثاني والعلم الاجمالي على جميع الحقائق ثابت بالوجهين الاول ان قوله حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي على جميع الحقائق لامتناع الحكم على المجهول المطلق والثاني انه قد سبق من كلام الشارح ان المراد من حقائق الاشياء ما نعتقده حقائق الاشياء بناء على ان اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد متداول بين اهل التحقيق وما يتعلق به الاعتقاد فالعلم لا بد ان يكون معلوما فثبت العلم الاجمالي عليها لا التفصيلي لامتناعه بالبداهة وما قيل باختيار الشق الاول بانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم علما تصوريا لان المتبادر من العلم بها العلم بنفسها وهو العلم التصوري اذ التصديق يتعلق باحوالها والمتبادر من العلم التصوري العلم بالكنه لكونه فردا كاملا من افراد التصور ولعدم حصول الرد على اللاادرية لو لم يقيد به لانهم يعترفون بالعلم بالوجه في ضمن الشك الذي يقولون به وهو قسم من التصور والعلم بالكنه علم تفصيلي فلباب الاستدلال من قيد الثبوت انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدره لكان المراد من العلم بها العلم بالكنه كما مر وجهه واللازم باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن العلم بالكنه فمدفوع بوجوه ثلثة الاول بمنع الملازمة فانا لا نسلم انه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم العلم بالكنه لعدم وجود الدليل المعتمد على هذا التقييد وما ذكره فهو غير معتمد عليه لان الفرد الكامل للعلم هو العلم بكنهه والقدر المشترك بين العلم بالكنه وبينه بكنهه ولو سلم ما قال فالشئ اذا ذكر مطلقا فيجري على اطلاقه عند اهل اللغة ويراد منه الفرد الكامل عند اهل العرف فتعارضا وتساقطا فالرجوع الى العقل فما هو مفيد عنده يؤخذ ما

هو مضر لنا بترك والفرد الكامل الذي قلت مضر لنا فأخذنا العلم المطلق سواء كان تصوريًا أو تصديقيًا وبه حصل الرد على اللاأدرية والثاني أن تعميم الشارح فيما سلف من قوله من التصورات الخ ينافي تقييد العلم بالكنه وإن قلت الشارح متأخر عن قدر الثبوت وخصمه ولا يلزم موافقة قول المتقدم قول المتأخر سيما إذا كان خصمًا قلت هذا التعميم أمر واقعي لا بد منه إذ بدونه لا يحصل المقصود وهو الرد ولا يأتي الاستدلال على إثبات الصانع والشارح حاك عن التعميم الواقعي فيكون قول من قدر الثبوت مخالفًا عن الواقع والثالث لو سلمنا تقييد العلم بالكنه فبطلان المقيد أي العلم بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك قيد بالكنه ويراد به مطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فيأتي الرد والاستدلال على إثبات الصانع وأجاب البعض بالقدح في مدعى من قدر الثبوت ما حاصله أن مراده بثبوت الأشياء لا يخلو إما ثبوت جميعها أو ثبوت بعضها على الأول يرد كما لا يكون العلم بجميع الحقائق كذلك لا يكون التصديق على ثبوت جميعها لأن التصديق بالجميع فرع تصوره كما هو المتقرر في مقره وقد قال من قدر الثبوت للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق وعلى الثاني لا وجه للعدول عن الظاهر بتقدير الثبوت فإنه يمكن العلم على نفس بعضها كما يمكن ثبوت بعضها وأجاب الشارح بقوله والجواب أن المراد الجنس يعني أن المراد من حقائق الأشياء جنسها بحمل اللام والإضافة على الجنس دون الاستغراق ردًا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق كالعنادية والعندية ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها كاللاأدرية حاصل الجواب أن الخصم قائل بالسالبتين الكليتين أي لا شيء من حقائق الأشياء بثابتة ولا شيء من العلم بثبوت حقيقة وعدم ثبوتها ولا ريب في أن القول بثبوت جنس الحقائق وتحقق العلم بجنسها كاف في الرد عليهم لأن الإيجاب الجزئي نقيض للسلب الكلي **فإن قلت** إن مقصود المصنف من كلامه ههنا تنبيه على وجود ما نشاهد من الأعيان والأعراض والعلم بتحققها ليتوصل بذلك إلى ما هو المقصود ذلك هو من الاستدلال على وجود الصانع وصفاته وإذا كان المراد من الحقائق جنسها فلا يحصل التنبيه لأن لجنس الحقائق فردين ما نشاهده وما لا نشاهد ويجوز أن يتحقق في ضمن ما لا نشاهد فأخذ الجنس ينافي المقصود وما ينافي المقصود لا يجوز أخذه قلت المراد من قوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد على وجود جنس ما نشاهد بحذف المضاف فيه **فإن قلت** يعلم مما سبق وجود جنس ما نشاهد ويعلم من هذا القول وجود جنس الحقائق فلا يحصل بهذا القول التنبيه على وجود جنس ما نشاهد بل على وجود جنس الحقائق وهي غير المشاهدات على التفسير المختار للشارح قلت جنس غير المشاهدات

هذا

والمشاهدات واحد والمشاهدات من الاعيان والاعراض وغير المشاهدات منهما نوعان منه فحصول جنس غير المشاهدات عين حصول جنس المشاهدات فحصل التنبيه على المطلوب والمراد من الجنس الجنس المنطقي لا اللغوي ولا الاصولي وهذا الجواب مبني على تقدير لفظ الجنس فيما سلف بدون قرينة عليه فالحق ان التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيهًا على وجود شئ من الحقائق وجنس من الحقائق واذا ثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها فحصل التنبيه على وجود ما نشاهد **خلافا للسوفسطائية** اى نبه المصنف على الخلافين في هاتين المسئلتين على خلاف دابه في هذا المختصر لان الحكم بثبوت الحقائق والعلم بتحققها من اجل البدهيات ومسائل الفن لا بد ان تكون نظرية فذكرها عبث فاشار الى فائدة ذكرهما وهو الرد على بعض الحمقاء من الفلاسفة ثم بين فرقهم بقوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء وانكار الحقائق يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت حال الشئ فرع ثبوته ويزعم انها اوهام اى امور موهومة وخيالات اى امور مخيلات لا حقيقة لها في نفس الامر ولا يعترفون بوجود الله تعالى والانبياء والمرسلين ولا السموات والارضين وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون الحق والعقلاء القائلين بوجود الحقائق ويدعون بعدم تحقق نسبة امر الى امر اخر في نفس الامر ايجابًا او سلبًا والعناد الجحود عن الحق بعد العلم عليه ويقولون في دليلهم ما من قضية بدهية و نظرية الا ولها معارضة تماثلها في القوة اما البدهية فكقول من ذاق العسل انه حلو ويقاومه قول الصفراوي عند ذوقه العسل انه مر وكل واحدة منهما بدهية متساوية في القوة فلو سلم احدهما دون الاخرى لزم الترجيح بلا مرجح واما النظرية فمثل قولنا العالم حادث ويقاومه قول الفلاسفة العالم قديم وكلتا القضيتين متساويتان في القوة فلا يمكن الاعتقاد باحدهما دون الاخرى فانكروا عن النسب مطلقا **فان قلت** قد تبين ههنا انكارهم عن تحقق الاشياء مطلقا موجودة او معدومة ويعلم من قول الشارح انكارهم عن الموجودات حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء وهي موجودات عند اهل السنة قلت خص الشارح انكارهم بالموجودات جريا على وفق سوق كلام المصنف حيث قال حقائق الاشياء ثابتة ليوافق الشرح مع المشروح والظاهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم الشامل للمعدومات ايضًا ومنهم من ينكر ثبوتها اي تقرر حقائق الاشياء في نفس الامر يعني انهم ينكرون عن اتصاف الاشياء بالتقرر والامتياز

في نفس بدون اعتقاد وان المعتقدون اعترفوا بتقررها في اعتقادهم ويزعم انها تابعة للاعتقاد ويزعمون ان مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنظر الى غيرهم لا يقال ان مرادهم بالثبوت لا يخلوا ما الوجود الحقيقي او المصدري او النسبة الثبوتية على الاول يلزم اختصاص انكارهم بحقائق الموجودات والتحقيق خلاف ذلك وعلى الثاني يتوهم اختصاص انكارهم بالوجود المصدري الانتزاعي دون منشائه وهي الحقائق وهو كما ترى بطلانه وعلى الثالث يلزم اختصاص انكارهم بالنسبة الثبوتية والتحقيق انهم ينكرون عن مطلق النسبة لانا نقول احداث الشق الرابع وهو ان الثبوت بمعنى التقرر والتقرر عبارة عن الماهية المتميزة فيكون معنى قول الشارح رح منهم من ينكر عن الماهية مطلقا سواء كانت موجودة او معدومة وسواء كانت ماهية النسبة الايجابية او السلبية وسواء كانت ماهية المناشئ او الانتزاعيات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر اي فهو جوهر عند من اعتقده جوهرا وان لم يكن ذلك الشئ جوهرا في نفس الامر او عرضا فعرض اي ان اعتقدنا الشئ عرضا فهو عرض عند من اعتقده عرضا وان لم يكن كذلك في نفس الامر او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية قرأ العين بالحركات الثلث بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة رح كذا فسموا عندية لانتسابهم حقائق الاشياء الى الاعتقاد وقد يجيء بمعنى القلب والامر المعلوم ايضا ولا يرد بانا نعتقد ان حقائق الاشياء ليست تابعة للاعتقاد فنستفسر عنهم هل خرجت الحقائق بهذا الاعتقاد عن كونها تابعة للاعتقاد اولا وعلى كل تقدير من نعم ولا يبطل مذهبهم لانك قد عرفت فيما سلف انهم يقولون خرجت في حقكم و لم تخرج في حقنا ومذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى غيرهم

ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا بثبوتها يعني بعضهم ينكر العلم بثبوت شئ من الاشياء وبعدم ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهكذا الزعم بمعنى القول الباطل لا بمعنى الاعتقاد الباطل لعدم وجود الاعتقاد للشاك لان الشك استواء الطرفين والاعتقاد يفسد بالاعتقاد الراجح فلا يرد ان الزعم يجئ بمعنى الاعتقاد فيكون المعنى يعتقد انه شاك وشاك في انه شاك علم من القول الاول انه معتقد وانه شاك من معتقداته ويعلم من القول الثاني وهو قوله شاك في انه شاك انه شاك وانه شاك من مشكوكاته فلزم كون الشخص الواحد معتقدا وشاكا لشئ واحد في زمان واحد وهو باطل و ايضا لو كان الزعم بمعنى الاعتقاد يلزم منهم القول بالعلم بثبوت شئ من الحقائق لان هذه النسبة المعتقدة حقيقة من الحقائق وهو كما ترى فانهم ينكرون العلم بثبوت شئ وعدم ثبوته بطريق السلب الكلي وجه

عدم الورود ان الزعم كما يجيء بمعنى الاعتقاد كذلك يستعمل في القول الباطل وهلم جرا تعالى حال كونك جرا سلسلة شاك في انه شاك وهكذا لا الى نهاية فهذا التسلسل لا يخلو اما في الامور الواقعية او الاعتبارية والاول يبطله براهين ابطال التسلسل والثاني ينقطع بانقطاع الاعتبار وعلى كل تقدير تنقطع سلسلة الشك بحد فتحقق الشك عندهم وعلى هذا قالوا ان اللاادرية قائلون بتحقق الشك وهم اللاادرية المنسوبة الى لا ادري لانهم يقولون لا ادري من الدراية بمعنى العلم قال تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال الشاعر وان كنت لا تدري فتلك مصيبة ✲ وان كنت تدري فالمصيبة اعظم وهم افضل السوفسطائية لان الشاك افضل من الجاهل بالجهل المركب واقرب طريقا الى الحق والمصنف رد على العنادية والعندية بقوله حقائق الاشياء الخ وعلى اللاادرية بقوله والعلم بها الخ اعلم ان الدليل اما عقلي صرف وهو ما تركب من المقدمتين العقليتين كقولنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث ونقلي صرف وهو ما تركب من المقدمتين السمعيتين مثل قولنا تارك المامور عاص لقوله تعالى اعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ومركب من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال بالنيات وكل واحد منها على قسمين تحقيقي وهو ما تركب من المعتقدات الصادقة في نفس الامر وان لم تكن مسلمة عند الخصم والغرض منه تحقيق الحق لا الزام الخصم لانه يقول ان دليلك مبني على المقدمات التي هي ليست مسلمة عندي والزامي وهو ما تركب من المقدمات المسلمة عند الخصم ويلزم منه بطلان مذهبه وان لم تكن تلك المقدمات مسلمة عند المستدل والغرض منه الزام الخصم لا تحقيق الحق والشارح اقام دليلين على الدعوين الاول منهما تحقيقي وقال لنا تحقيقا اي لنا دليل على اثبات الدعوين بحسب التحقيق وهو انا نجزم بالضرورة يعني انا نعلم بالعلم اليقيني او بالوجوب بثبوت بعض الاشياء بالعيان اي باحدى الحواس الظاهرة من السمع والبصر واللمس والشم والذوق وهي الموجودات الخارجية مثل السماء والارض وحرارة النار وبرودة الماء ونحو ذلك وبعضها بالبيان اي بالبرهان العقلي القطعي كوجود الواجب تعالى واذا عرفت معنى الضرورة من انها جهة القضية فلا يتوهم ان الضرورة تنافي قوله بالبيان لانها جهة القضية لا بمعنى البداهة وانها بمعنى العلم الجزمي سواء كان من الضرورة او البرهان ولكن قلنا انها بمعنى البداهة فالبيان بمعنى التواتر مثل مكة المكرمة موجودة والبغداد موجود ولا نشك ان العلم

الحاصل من التواتر بدهي وبهذا الدليل يحصل الرد على الفرق الثلث بلا مرية فالدليل منهما الزامي وقال الزاما يعني لنا دليل على اثبات المدعى بحسب الالزام فهو عطف على تحقيقاً نصب على التمييز من النسبة في لنا وكذا تحقيقا فيما سبق انه ان لم يتحقق نفي الاشياء بطريق الاستغراق في يحمل اللام في الاشياء على الاستغراق ولم يصدق قولكم لا شيء من الاشياء بثابت فقد ثبت ان بعض الاشياء بان يكون الضمير عائداً الى نفي الاشياء بطريق صنعة الاستخدام ويصدق بعض الاشياء ثابت لئلا يلزم ارتفاع النقيضين والايجاب الجزئي نقيض السلب الكلي وان تحقق اى نفي الاشياء بطريق الاستغراق كما هو مدعى العنادية والعندية فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فيصدق الايجاب الجزئي فلا يصح نفيها على الاطلاق اى على طريق السلب الكلي كما زعموه يرد على الشق الاول بمنع الملازمة بانا لا نسلم ثبوت بعض الاشياء عند عدم تحقق نفيها على سبيل الاستغراق وان قلت فيلزم ارتفاع النقيضين قلت ان ارتفاعهما من المحيلات عندهم فلا يصح الالزام من جانب الحق على السوفسطائية بهذا الدليل ويمكن الالزام بدفع ما يرد عليه بان الضمير في فثبت عائد الى نفي النفي لا الى جنس الاشياء بطريق صنعة الاستخدام ويكون تحرير الدليل ان نفي الاشياء لا يخلو اما لا يتحقق فقد ثبت نفي النفي ونفي النفي حقيقة من الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وان تحقق النفي فالنفي حقيقة من الحقائق فثبت نقيض ما ادعيتم وقال المدقق الصواب في الالزام عليهم ان يقتصر على الشق الاخير وهو قوله وان تحقق فالنفي الخ ويقال في تحريره انكم جزمتم بنفي الاشياء مطلقاً موجودة كانت او معدومة وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت ما نفيتم وهو صدق الايجاب الجزئي المناقض للسلب الكلي الذي زعموا صدقه فاستقام الالزام بلا خفاء فيه **فان قلت** ان النفي من الموجودات الذهنية وانكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية فلا يتوجه الالزام عند اقتصاره على الشق الاخير ايضاً قيل في الجواب ان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج لانه من الصفات الانضمامية للنفس وهي موجودة في الخارج فثبت كون النفي من الموجودات الخارجية فثبت بعض ما نفيتم فصح الالزام على تقدير الاقتصار على الشق الاخير فاستقام ما قال المدقق قلت هذا غير مستقيم لان العلم عين اضافة عند جمهور المتكلمين وصفة ذات اضافة عند المحققين منهم فلا وجود له في الخارج ولو ثبت فبانظار دقيقة كما عرفت من انه صفة انضمامية للنفس على مسلك المحققين فيكون موجودا في الخارج على ما هو المثبت عندهم من ان الصفة الانضمامية توجد في ظرف الموصوف وهو النفس الموجودة في الخارج فكيف يبتني الالزام على منكري اجلى البديهيات على هذا الامر الخفي فالحق انهم ينكرون عن الموجودات

مطلقا خارجية كانت او ذهنية فبانتفاء النفي يحصل الالزام عليهم وان كان من الموجودات الذهنية وما قيل في توجيه الالزام بشقيه ان ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود والمتبادر من الوجود هو الوجود الخارجي كما تقرر في موضعه فيكون التحرير انه ان لم يوجد نفي الاشياء في الخارج فقد ثبت شيء منها في الخارج وان وجد فالنفي حقيقة من الحقائق الموجودة في الخارج فقد ثبت بعض ما نفيته فاستقام بشقيه فمدفوع بان التحقق ههنا بمعنى مطلق الثبوت لا بمعنى الوجود اذ حينئذ تمتنع الملازمة في الشق الاول فانه لا يلزم من عدم وجود النفي في الخارج وجود شيء من الحقائق في الخارج فانه يجوز ان يكون النفي المعدوم في الخارج متحققا في نفس الامر في ضمن الفرد الذهني وحينئذ لا يمكن تحقق الاشياء في الخارج ولا يلزم اجتماع النقيضين لان الاشياء اذا تحققت في الخارج تكون متحققة في نفس الامر وقد كان نفي الاشياء موجودا فيه فلزم تحقق الاشياء وتحقق نفيها في نفس الامر فاذا لم يتحقق نفي الاشياء في الخارج مع تحقق هذا النفي في الذهن لا يمكن ان توجد الاشياء في الخارج فانهدمت الملازمة على تقدير اخذ الوجود بمعنى التحقق واما اذا اخذ منه مطلق الثبوت اعم من الخارجي والذهني فتصح الملازمة بلا مرية ولا يخفى انه اي الالزام المذكور انما يتم على العنادية الغرض منه تعريض على الدليل الالزامي وهو ان هذا الالزام يتم على العنادية لجزمهم على النفي ولا يتم على العندية فانهم يقولون هذه الحجة باطلة عندنا وصحيحة عندكم فكيف يستقيم الالزام عليهم ولا على اللاادرية لعدم اعترافهم على اثبات ونفي اصلا حتى يتوجه الالزام عليهم بما ذكر وايضا انهم ان يقولون لا ادري تحقق النفي ولا عدمه **فان قيل** ان العندية يوافقون العنادية بالجزم بعدم ثبوت شيء من الاشياء في نفس الامر الا ان العندية يزعمون انها تابعة للاعتقاد والعنادية نفوا انها اوهام لا حقيقة لها اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتقاد وحينئذ يتم الالزام على العندية ايضا لتحقق مداره وهو الجزم بعدم ثبوت شيء في نفس الامر قلنا المراد من العنادية في كلام الشارح المعاندون للحق الجازمون على نفي الاشياء في نفس الامر وهذا المفهوم يتناول العندية ايضا ثم ان المراد بالعنادية مقابل اللاادرية ولا ريب في ان هذا الالزام لا يتجاوز اليهم وبما قلنا اندفع التدافع المتوهم بين كلاميه حيث يعلم من هذا الكتاب حصر هذا الالزام في العنادية على ما يدل عليه اداته ومن شرح المقاصد يعلم ان هذا الالزام على الطائفتين وجه الاندفاع ان كلامه في هذا الكتاب مبني على التاويل كما عرفت شرع في دلائل السوفسطائية بعد ذكر دلائل اهل الحق مع ما لها وما عليها وقال وقالوا اي السوفسطائية الضروريات والعلم عند اهل العلم على قسمين نظري وهو

ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وهو ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول وضروري وهو ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر والضروري على سبعة أقسام البديهي الأولي وهو الذي يحكم بمجرد تصور الطرفين مثل الكل أعظم من الجزء والحسي وهو ما حصل بالحواس الظاهرة نحو النار محرقة والوجداني وهو ما حصل بالحواس الباطنة نحو لنا عطش وجوع فرح وغم وقيل هما قسم واحد سمي كلاهما بالحسيات والفطري وهو ما لا بد له من واسطة حاضرة معه نحو الأربعة زوج والتجربي وهو ما يحكم به العقل بعد تكرار المشاهدة مثل السناء مسهل والحدسي وهو ما يحكم به العقل بالحدس وهو سنوح المبادي المرتبة دفعة مثل نور القمر مستفاد من نور الشمس والمتواتر وهو ما يجزم به بكثرة المخبرين أو خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب نحو البغداد موجود والضروري أقوى من النظري والأقوى من الضروريات البديهيات والحسيات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا لأن حكمه لا يخلو إما في الكليات أو في الجزئيات وكلاهما باطلان أما الأول فلأن الحكم نوع الإدراك والحس لا يدرك الكليات بل مدرك الكليات هو العقل قال شارح المواقف أما بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الخارج ولو فرض إدراكه إياها بأسرها فليس له متعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع أفرادها سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في إحدى الأزمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الأفراد المتوهمة الوجود في الخارج أيضا ولا شك أنه لا تعلق للحس بالأفراد المتوهمة فكيف يعطي حكما كليا متناولا إياها انتهى وأما الثاني فلأن الحس يغلط في الجزئيات كثيرا كما قال الشارح **فإن قيل** الغلط علم على خلاف ما في نفس الأمر فوجدان الصفراوي مرة العسل خلاف ما في نفس الأمر فلزم منه القول وعلى وجدان حلاوته في نفس الأمر وهو خلاف مزعومهم قلنا هذا دليل إلزامي فإطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس **فإن قيل** يلزم في كلام الشارح اجتماع المتقابلين واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم أن قد الداخلة على المضارع تفيد القلة فاجتمع القلة المستفادة من قد والكثرة المصرحة بها قلنا لا نسلم أن قد ههنا للتقليل بل للتحقيق كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين منكم أو نقول إن الكثرة على نوعين كثرة حقيقية وهي المقابلة للوحدة وكثرة إضافية وهي مقابلة القلة كما أن القلة على نوعين وإذ دريت هذا فالكثرة الحقيقية المصرحة لا تنافي القلة المستفادة من قد وله جواب

آخر أدق ذكرناه في نظم اللآلي لتحلي مسائل الخيالي كالأحول يرى الواحد

اثنين قيل المراد بالاحول الذي يتصور الحول تكلفاً واما الاحول الفطري فلا يرى الواحد
اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب والظاهر ان المراد به اعم من النظري
والاختياري وسببه عند من قال ان الرؤية بانتقاش صورة المرئي في مجمع
النورين وهو ملتقى العصبتين هو انه اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث
صار جزء ذا بطنين انتقش الصورة في المحلين منه فيرى الواحد اثنين و
الصفراوي يجد الحلو مراً والصفراء لونها اصفر وطعمها شديد المرارة
وهو خلط من الاخلاط الاربع في البدن وهي الدم والسوداء والصفراء و
البلغم والصفراوي من غلب عليه الصفراء فاذا غلب الصفراء اصفر لونه وبوله
وعينه ووجد في فمه مرارة فكلما ذاق شيئاً وجد في فمه طعم الصفراء وهي
شديد المرارة فيجد الحلو مراً قال المحقق هذا دليل اللاادرية لانه حصل
منه مدعاهم لا دليل العنادية والعندية حاصله ان طرق العلم ثلثة العلم
وهو يغلط كثيراً والوجدان وقد يقع فيه الخطاء فان الصفراوي يجد الحلو
مراً ونظر العقل ويقع فيه الخطاء لكثرة الاختلاف في النظريات فقد حصل
من ذلك انه لا اعتماد بالعلم الاحساسي والوجداني والتعقلي لان انتفاء
طرق العلم يستلزم انتفاء العلم فتعين الشك والشك في الشك وهلم جراً
وما عدا الا مدعى اللاادرية **فان قيل** ان المقصود من الدليل انما
يكون تحصيل العلم باثبات امر او نفيه فيلزم منهم القول بالعلم على
الامر الثابت او المنفي فلزم القول بخلاف مذهبهم قلت ان مقصودهم
بهذا لم يكن اثبات امر او نفيه بل مقصودهم من هذا التمسك حصول الشك
والشك في الشك وهلم جراً ومنها بدهيات وقد تقع فيها اختلافات وذلك
لان من اهل العلم من يدعي في قضية انها بدهية ومنهم من يقول انها باطلة
كما قالت المشبهة ان كل موجود في مكان بالبداهة وقالت الاشاعرة انها با
طلة والا يلزم كون الباري تعالى في المكان تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقالت
المعتزلة الانسان خالق لافعاله بالبداهة وقالت الاشاعرة انها باطلة و
قالت الفلاسفة ترجيح المختار احد مقدوريه بلا مرجح محال بالبداهة وقالت
الاشعرية انها باطلة والقول بالبطلان على البدهي من احد الطرفين يرفع
الوثوق على البدهيات لاحتمال الغلط في دعوى البداهة وتعرض بها شبه
يفتقر في حلها الى انظار دقيقة اي تقع على البدهيات اعتراضات يفتقر في حلها الى
الانظار كما قالت المعتزلة الانسان خالق لافعاله الاختيارية بالبداهة
وقالت الاشعرية انها باطلة فيفتقر من الطرفين الى انظار دقيقة كما هي
مبسوطة في محله فلو كانت البدهيات ثابتة لما اختلف فيها لان اول الافكار
واللازم باطل فالملزوم مثله والشبه جمع شبهة وهي ما يشبه الحق وليس

بحق والحل لغة اذا لة العقد واصطلاحا تعيين موضع الغلط مثلا قولنا الشئ
اما موجود او معدوم بديهي اولي ويرد عليه انه يتوقف على تصور المعدوم المطلق
وتصوره محال لانه محال ولا صورة للمحال والحل ان التصديق يتوقف على التصور
مطلقاً سواء كان بالكنه او بالوجه او بوجهه والمحال ليس له صورة في
الذهن بالوجهين الاولين ويتصور بالوجه وبوجهه كما هو مفصل في مقامه
والنظريات فرع البديهيات عطف على قوله الضروريات منها حسيات الغرض منه
اثبات وقوع الخطاء في نظر العقل بسبب كثرة الاختلاف واما كونها فرعها فان
كل نظري يجب ان ينتهي اثباته الى ضروري مستغن من الاثبات والا لزم التسلسل
وهو محال سواء كانت النفس حادثة كما هو مسلك اهل الحق والمشائين او
قديمة كما هم زعموا لانهم اتفقوا على ان مرتبة الهيولانية للنفس وهي فيها
خالية عن جميع العلوم الحصولية فزمان ادراكها متناه بالاتفاق فلا تدرك السلسلة
الغير المتناهية في جانب الماضي وايضا براهين ابطال التسلسل موثرة في ابطاله
فلا محالة يكون التسلسل باطلا مطلقاً ففسادها اى الضروريات فسادها
اى النظريات لان فساد الاصل يوجب فساد الفرع ولذا اى لاجل ان النظريات
فرع البديهيات كثر فيها اى في النظريات اختلاف العقلاء فان نظر الفلاسفة قد
ادى الى قدم العالم وبنوا قدمه على مقدمات واهية وسيأتي تفصيلها في محله
ونظر المتكلمين الى حدوثه باثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى ونظر الجبري
الى ان الانسان مثل الجماد ونظر المعتزلي الى انه خالق لافعاله الاختيارية ونظر
اهل الحق الى انه قادر بالقدرة الكسبية وغير قادر بالقدرة الخلقية قلنا غلط
الحس في البعض اى في بعض المحسوسات او في بعض الاشخاص كالاحول والصفراوي
وعلى الثاني تكون الباء في قوله الجزم بالبعض بمعنى اللام لاسباب جزئية متحققة
في بعض الموارد دون بعض او في بعض الاشخاص دون بعض مثل الاحولية
ونحو ذلك وعندنا العلم بانتفاء تلك الاسباب يحصل العلم بعدم وقوع الغلط
لا ينافي الجزم بالبعض اى ببعض المحسوسات او لبعض الاشخاص لانتفاء اسباب
الغلط اى وقت انتفائها وفي بعض النسخ بالباء السببية ولا يجوز ان يكون
سبب الغلط عاما متحققا في جميع الموارد لان حلاوة العسل مثلا متحققة لا
غلط في ادراكها سوى الصفراوي واما رؤية اصحاب الكشف ما بين قبر النبي
ومنبره روضة من رياض الجنة كما في الحديث المتفق عليه ورؤية جيحان نهر
بلخ وسيحان نهر الهند والنيل نهر مصر والفرات والدجلة نهرا عراق
انهار لبن وخمر وعسل وماء كما في الحديث ونحو ذلك فهي رؤية صحيحة
لا غلط فيها لان الرؤية عند اهل السنة بمحض خلق الله فهو قادر على ان
يخلق فيهم قوة ادراك الموجودات المحجوبة عن ابصارنا وستقف على

زيادة تحقيق في موضعه ان شاء الله تعالى وهذا جواب عن الدليل الاول والاختلاف في البديهي لعدم الالف بكسر الهمزة بمعنى الالفة فان بعض الاشخاص يحرف القضية البديهية لعدم سمعه اياها او لعدم توجهه اليها فعند سمعه اياها يتوقف في قبولها الى ان تتغير ما الوفه عنده او لخفاء في التصور اي في تصور الطرفين بان يكونا نظريين مع كون الحكم الواقع بينهما بديهيا فيقع الخلط في تصور الطرفين والحكم ايضا لا ينافي البداهة خبر لقوله والاختلاف في البديهي الخ وهذا جواب الدليل الثاني وكثرة الاختلافات في البديهي لفساد الانظار وهي جمع نظر وهو ترتيب امور معلومة لتحصيل امر مجهول والفساد فيه لانه لا يراعي الناظر القواعد الموضوعة للنظر الصحيح فعند فساده يقصر عن درك الحق فيقع الغلط كما غلط بعض الغلاة سفهة في قولهم الله محسوس لانه موجود وكل موجود محسوس لانتفاء شرط الانتاج في الشكل الاول وهو كلية الكبرى لا تنافي حقيقة بعض النظريات خبر لقوله وكثرة الاختلافات الخ عند صحة الانظار فيها برعاية قواعد النظر الصحيح وهذا جواب عن الدليل الثالث والحق انه اي الشان لا طريق الى المناظرة معهم اي مع السوفسطائية والمناظرة لغة من النظير او النظر بالبصيرة واصطلاحا هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب والمجادلة توجه الخصمين الى النسبة بين الشيئين لا لاظهار الصواب والمكابرة توجههما الى النسبة بينهما تغليبة للنفس والقسمان الاخيران ممنوعان في الشريعة خصوصا مع اللاادرية اي خصت المناظرة خصوصا معهم ويستعمل هذا الكلام في اثبات الحكم لشيء فالمناظرة معهم اشد تعذرا من المناظرة مع اختيهما لانهم اي السوفسطائية لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول كما سلف تفصيل مسلكهم فلا يجوز المناظرة معهم عند اكثر اهل العلم لانها اما لاثبات المطلوب او لالزام الخصوم كما عرف سبيلهما في مقامه وكلاهما غير ممكن اما الاول فلانهم منكرون البديهيات الاولية فكيف يقر بثبوت مطلوب واما الثاني فلان العنادية يتفوهون ان هذا الالزام وهم ليس له حقيقة والعندية يزعمون انه باطل عندنا وحق عندكم واللاادرية يظهرون الشك والشك في الشك وهلم جرا فلا فائدة في المناظرة معهم سوى تضييع الوقت وتشهير مسلكهم وقال بعض اهل العلم بجواز المناظرة معهم لعل الله يهدي بها بعضهم بل الطريق اي طريق المناظرة معهم تعذيبهم بالنار اي تاديبهم بهذا الطريق وسمي التاديب تعذيبا لكونه على صورة التعذيب او المعنى انه لا يمكن الزامهم سوى هذا الطريق لانه يجوز احراقهم بالنار شرعا فما قيل ان التعذيب منهي عنه لما روي عن ابي هريرة رض قال بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فقال ان ظفرتم بفلان وبفلان فحرقوهما بالنار

حتى اذا كان الغد بعث الينا فقال اني كنت امرتكم بتحريق هذين الرجلين ثم رأيت انه لا ينبغي لاحد ان يعذب بالنار الا الله تعالى فان ظفرتم بهما فاقتلوهما مدفوعٌ بالوجهين المذكورين فيعترفوا بحقية العلم المحسوس من النار ويثبت الالزام عليهم او يحترقون اي يهلكوا بالحرق فيحصل النجاة لنا عن شرهم و سوفسطا اسم للحكمة المموهة بتشديد الواو المفتوحة من التمويه وهو الطلي بماء الذهب وهي يكون ظاهرها محلى بصورة الصدق و الحق و باطنها باطلة وكاذبة والعلم المزخرف والعطف للتفسير بان يكون الموصوف تفسيرًا للموصوف و الصفة للصفة لان سوفا معناه العلم و الحكمة و اسطا بفتح الهمزة على الاصح معناه المزخرف اي المحلى و المزين بالباطل الغلط ومنه اي من لفظ السوفسطا ئية اشتقت السفسطة اي اخذت السفسطة منه بحذف الواو و الالف و لما استبعد العقل اشتقاق المفرد من المركب ايده بذكر النظير له بقوله كما اشتقت الفلسفة من فيلا سيفا بحذف الياء و الالف والواو و الالف وقد سلف تفصيلها في شرح قوله و لما نقلت الفلسفة الخ اعلم انه لما ثبت العلم بالحقائق ردًا على السوفسطائية وكان منشاء انكارهم الطعن في الحس و بداهة العقل و النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس و العقل سببين للعلم فقال و اسباب العلم ثلثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين عندهم مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء و انما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس الحقائق مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافة الى شئ وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه احسن انسب بجعل الحواس من اسباب العلم والاسباب جمع السبب و هو لغة اسم لما يتوصل به الى المطلوب و اصطلاحًا و شرعًا عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه بخلاف العلة فانها عبارة عما يتوقف عليه وجود شئ يكون خارجا عنه مؤثرًا فيه و العلم مطلقا حضوريا كان او حصوليا قديما كان او حادثا الشئ الحاضر عند المدرك فان كان عين المعلوم فهو علم حضوري و علاقته عند الجمهور ثلثة العينية كعلم الواجب تعالى على ذاته و العينية كعلمه تعالى على صفاته القديمة و المجعولية كعلمه تعالى على جميع ما سوى ذاته و صفاته و عند الشيخ شهاب الدين اربعة رابعها عدم الحجاب المانع عن الشهود و ان كان غيره و لو بالاعتبار كما في العلم بالكنه و بكنهه فهو علم حصولي ينقسم الى التصور الساذج والتصديق و لزوم التصور مع التصديق بحسب الوجود على ما هو المسلم عندهم لا ينافي التقابل بينهما بحسب الصدق كما بين الزوج و الفرد فالتصور المعتبر

في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم أعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الإمام والكاتبي بأن هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم أن العلم إما أن يعتبر فيه الحكم وهو التصديق أو لا وهو التصور والحكم يجعل تارة من قبيل الانفعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا الإدراك والجمهور على أنه نفس الحكم وأنه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق إلا بالنسبة بخلاف التصور فإنه يتعلق بها وبغيرها فالتصديق إذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة أو لا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به ابن سينا والضرورة قاضية على أن كل من التصور والتصديق ينقسم إلى النظري والضروري لأنا نجد في أنفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات إلى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والعلم القديم هو العلم القائم بذاته تعالى ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد فالعلم القديم ينحصر في ذاته تعالى ولا يتصف علم الممكن بالقدم عند أهل الحق وعند الفلاسفة يتصف علم العقول بالقدم وحينئذ ينقسم العلم القديم إلى الحضوري كعلمه تعالى مطلقًا وعلم العقول على ذواتها وصفاتها الانضمامية والحصولي كعلمهم على ما سوى ذواتها وصفاتها وعلم النفس الناطقة حادث منقسم إلى الحضوري كعلمها على ذاتها وصفاتها الانضمامية وحصولي كالعلم على ما سواها واختلف أهل العلم في بداهة العلم ونظريته فذهب الإمام الرازي إلى أنه بدهي لأنه مبدأ لظهور الأشياء بأسرها فلا بد أن يكون أظهرها ولا يلزم الدور وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قال في شرح المقاصد ذهب الإمام الرازي إلى أن تصور العلم بدهي لوجهين الأول أنه معلوم يمتنع اكتسابه أما المعلومية فبحكم الوجدان وأما امتناع الاكتساب فلأنه إنما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولاً والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة بنفسه وهو المطلوب والثاني أن علم كل أحد بوجوده بدهي أي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البدهي بدهي بل أولى بالبداهة فمطلق العلم بدهي وهو المطلوب انتهى وذهب جمهور المتكلمين إلى أنه نظري متيسر التحديد أما كونه نظريا فلأنه مما اختلف فيه بأنه من مقولة الكيف كما هو المذهب المنصور أو من الإضافة أو الانفعال على ما قيل والاختلاف بسبب الاختصار و

الاكتفاء امارة النظرية وايضاً انه معرف بتعريفات والتحديدات كما سيذكر
الشارح والتحديد يختص بالنظري واما كونه متعسر التحديد فلانه
مندرج تحت مقولة من المقولات المذكورة وهي اجناس عالية بالنسبة الى
ما تحتها فثبت الجنس للعلم وكل ما له جنس فله فصل لامتناع تحقق المبهم
بدون المحصل وكلما له جنس وفصل فهو متيسر التحديد فالعلم نظري
متيسر التحديد وذهب حجة الاسلام الى انه نظري متعسر التحديد اما كونه
نظريا فلما مر واما كونه متعسرا تحديده بالتحديد الحقيقي وهو ما يكون
بجميع الذاتيات النفس الامرية للحقائق الواقعية بدون مدخل وضع واضع
واصطلاح مصطلح فلان مداره الاطلاع على الذاتيات النفس الامرية والاطلاع
عليها موقوف على الامتياز بين الجنس والعرض العام والفصل والخاصة ولا
امتياز من الغموض فان الجنس يشتبه بالعرض العام في العموم والفصل بالخاصة
في الخصوص واما الحد الاسمي وهو ما يكون بالذاتيات الاصطلاحية واللغوية
فهو متيسر لمن اطلع عليهما وهو اي العلم صفة اي امر قائم بالغير يتجلى
بها المذكور اي يظهر بسببها المعلوم موجودا كان او معدوما لمن قامت
هي به اي يتجلى للشخص قامت تلك الصفة بهذا الشخص فالظرف متعلق بيتجلى
والضمير في قامت عائد الى الصفة وضمير هي تاكيد للمستتر في قامت والضمير
المجرور عائد الى من وهذا التعريف منقول عن الشيخ الماتريدي متناول
للعلم القديم والحادث فكان احسن تعريفاته وله تعريفات ذكرها في
شرح المقاصد كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به او ادراك المعلوم على ما
هو به او اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشئ على ما هو به ما يعلم به الشئ
ما يوجب كون ما قام به عالما انتهى قيل اصح الحدود عند المحققين من الحكماء
وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل اي يتضح افتعال
من الوضوح تفسير لقوله يتجلى فالتجلي بمعنى الوضوح لا بمعنى الحالة الطارية
على الاولياء عند مراقبتهم ويظهر تفسير يتضح اشار به الى ان المراد من
الاتضاح مطلق الظهور والوضوح لا الوضوح بعد الابهام كما يستعمل
فيه ايضا ما يذكر تفسير للمذكور اشار به الى ما هو المتعارف عند
اهل الادب من ان اللام الداخلة على اسم المفعول موصولية ويمكن
ان يعبر عنه الضمير في عنه عائد الى ما وهو عبارة عن المعلوم الغرض منه دفع
اشكال بوجوه الاول كم من معلوم يحصل بالفكر لا بالذكر فخرج عن التعريف
حاصل الدفع ان المراد من ما يذكر ما يمكن ان يعبر عنه سواء كان يعبر عنه
بالفعل او من شأنه ان يعبر عنه والثاني ان المتبادر من المذكور
الموجود والالفاظ الواردة في التعريفات تحمل على المعنى المتبادر

فيخرج عنه العلم الذي ينكشف به المعدومات فلا يكون التعريف جامعًا حاصله
دفعه ليس المراد من المذكور الموجود بل أعم منه ولا نسلم أن المتبادر
من المذكور الموجود بل المتبادر منه ما يذكر باللسان سواء كان موجودًا
أو معدومًا والثالث الذكر بالضم بالقلب وبالكسر باللسان فإن أريد
الأول يلزم حمل اللفظ على المعنى الغير المتبادر وأيضًا يلزم تعريف الشيء
بنفسه لأنه بمعنى العلم وإن أريد الثاني فلا يصح تعريف العلم به لعدم
كونه من لوازمه حاصل دفعه باختيار المعنى الثاني والمراد من الذكر مكانه
وهو من لوازمه وإليه أشار بقوله يمكن أن يعبر عنه والمراد من التعبير
هو التعبير باللسان ويمكن اختيار المعنى الأول ولا يلزم الدور لأن
الذكر بالضم أعم يشمل الظن والجهل بخلاف العلم فإنه لا يشملهما
والعلم المعرف علم عرفي والذكر بالضم علم لغوي وهما متغايران
لأن اللغوي معنى مصدري والعرفي مبدأ المعنى المصدري اللغوي ولأن
العرفي يعم إدراك الحواس أيضًا بخلاف اللغوي فإنه لا يشمله موجودًا
كان أو معدومًا لأن الشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج ممكنًا
كان أو متحيلاً ففي تعميم الشارح إشارة إلى وجه عدوله عن الشيء إلى
المذكور المتناول للموجود والمعدوم بخلاف الشيء فإنه هو الموجود عندنا
ولا يطلق على المعدوم إلا مجازًا والمجاز مهجور في التعريف وفي
تعميمنا إشارة إلى اختيار قول بعض أهل التحقيق وهو أن المعدوم ا
لممتنع وإن لم يكن له صورة في العقل بحسب الكنه فهو معدوم ذهنًا وخارجًا
إلا أن يعرض المفهوم الكلي الآخر عنوانًا له ويتصور به فيتعلق العلم
به بهذا الوجه للتفصيل مقام آخر فيشمل إدراك الحواس أي يشمل تعريف
العلم إدراك الحواس الخمس الظاهرة وأما الباطنة فلا يثبتونها ويكتفون
عنها بالعقل لأن مدرك الكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وعند
الفلاسفة مدرك الجزئيات الحواس الباطنة **فإن قيل** أي شمول
التعريف لإدراك الحواس باطل واللازم كون البهائم عالمة واللازم
باطل لأنها ليست من أولي العلم في العرف واللغة فالملزوم مثله وجه
اللزوم أن الحواس ثابتة للبهائم قلنا أولاً أن العلم المنفي عنها في
العرف واللغة هو العلم التعقلي لا الإحساسي وثانيًا أن كلمة من في
تعريف العلم لذوي العقول فيخرج إحساس حواس البهائم عنه وثالثًا
أن معنى إدراك الحواس هو إدراك النفس بواسطة الحواس وهي الآلات
والوسائط لإدراكها وإدراك العقل قيل المراد إدراك النفس
بواسطة العقل والعقل سبب قريب للنفس أقول قد يطلق العقل على

النفس ايضاً مجازاً من قبيل ذكر السبب وارادة منه المسبب فلا حاجة
الى التأويل المذكور من التصورات والتصديقات بيان لادراك العقل
او لادراك الحواس فان ادراكها لا يسمى تصوراً ولا تصديقاً في عرف
احد من العقلاء واما حصر العلم في التصور والتصديق فمبني على قول
من لا يقول لادراك الحواس علماً اليقينية صفة التصديقات واليقين ا
عتقاد جازم ثابت مطابق للواقع فخرج بالجازم الظن وبالثابت التقليد
مطلقاً وبالمطابق الجهل المركب وغير اليقينية كالظن ونظائره ا
لمذكورة انفاً فقد ذكر الشارح انواع العلم التصديقي باسرها لانه
عبارة عن الكيفية الراجحة فهي اما جازمة او غير جازمة فالثانية الظن
والجازمة اما ثابتة اي راسخة او غير راسخة بل تزول بتشكيك ا
لمشكك فالثانية تقليد والثابتة اما مطابقة مع الواقع او غير مطابقة فا
الثانية الجهل المركب والاولى اليقين وهو معتبر في التصديق الشرعي باتفاق
الاشعرية والماتريدية وفي اعتبار التقليد المصيب للشقاق بينهما فالماتريدية
يعتبرونه دون الاشعرية بخلاف قولهم في تعريف العلم صفة اي امر قائم
بالعالم سواء كان واجباً او ممكناً فتناول التعريف للعلم القديم والحادث
مثل التعريف السابق الا انه غير متناول لبعض اقسامه كما سيصرح به الشارح
بخلاف التعريف السابق فانه يتناول جميع اقسامه كما مر تفصيله توجب
الموصوف بها ايجاباً حقيقياً او عادياً ان كان هذا التعريف لمطلق العلم كما مر
تحقيقه او ايجاباً عادياً فقط ان كان العلم الممكن فقط كما قيل تمييزاً اي
تمييزاً متعلقة عن الاغيار في ذهن العالم لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل
متعلق التمييز نقيض التمييز بوجه من الوجوه لا في الحال ولا في المآل فقوله صفة
جنس يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والبياض وقوله توجب تمييزا
فصل خرج به ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلاً توجب ان
يكون موصوفها متميزا عن العاجز ولا توجب ان يكون موصوفها مميزا
لشئ بخلاف العلم فانه يوجب تمييز شئ لشئ وقوله لا يحتمل النقيض فصل
خرج به سائر الادراكات قال في شرح المقاصد وخرج سائر الادراكات
لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر
وكذا اعتقاد المقلد فانه يزول بتشكيك المشكك بل وبما يتعلق بالنقيض
جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق
كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما التصور المطابق
قد ادخل لانه لا نقيض له انتهى فالظن والشك والوهم يوجب كل واحد منها
لموصوفه تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجب كل واحد

منهما تميزا يحتمله في المآل اما الجهل فلانه لواقع في نفس الامر خلافه
البتة فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما التقليد فلعدم استناده الى مو
جب من حس او بداهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر
وعليك ان تعلم ان المراد بالصفة الحالة الانجلائية فان اهل التحقيق
من المتكلمين فسروه بها ومن التميز مبدؤه وهي الصورة العلمية والمحققون
منهم قائلون بالوجود الذهني وبمتعلق التميز الشيء المتصور في التصورات و
طرفا القضية في التصديقات فعند العلم على شيء تحقق عدة امور الحالة الادراكية
والصورة العلمية والمعلوم بالذات وهو الصورة في مرتبة من حيث هي
والمعلوم بالعرض وهو ذو الصورة فالحالة الادراكية مبدأ الانكشاف للصورة
العلمية بالذات لعلاقة السببية والمسببية بينهما وللمعلوم بالذات وبالعرض
بواسطة الصورة العلمية لفقدان علاقة الحالة معهما فان الصورة العلمية صارت
واسطة في انكشافهما فاطلق عليه العلم مجازا من قبيل اطلاق اسم المسبب اي
الحالة على السبب وهو الصورة العلمية فانها هو الصورة العلمية فانها سبب
لحدوث الحالة الادراكية وان كانت الحالة موجبة للصورة مع كونها سببا
للحالة فان وجود المسبب يوجب وجود السبب وتوضيح هذا التعريف على ما
قاله المحقق واشرنا اليه سابقا ان العلم عند بعض الاشعرية صفة توجب
لموصوفها تميز المذكور عن الغير في ذهن العالم لا يحتمل متعلق هذا التميز نقيض
التميز لا في الحال ولا في المآل مثلا اذا حصلت صورة حيوان ناطق في ذهن شخص
يحصل له تميز الانسان عن سائر الانواع لا يحتمل نقيض التميز وهو عدم
تميزه عن سائر الانواع **فان قيل** ان قوله لا يحتمل النقيض اما صفة الصفة
او صفة التميز والاول باطل لان الصفة موجبة التميز وموجب الشيء لا يحتمل
نقيضه لئلا يلزم اجتماع النقيضين فلا فائدة في النفي والثاني باطل ايضا فان
الشيء لا يحتمل نقيض نفسه بالبداهة فان المراد من النقيض نقيض
التميز كما عرفت قلنا هذا القول صفة لمتعلق التميز كما عرفت **فان قيل** اذا كان
هذا القول صفة المتعلق فلم جعله صفة التميز في التركيب قلنا ان توصيف التميز
به مجازي من قبيل توصيف الشيء بحال متعلقه فان التميز لما كان تميز المتعلق كان
من متعلقاته والتوصيف بحال متعلقه مجازي عند السيد السند **فان قيل**
اذا كان العلم عبارة عن الحالة موجبة للصورة العلمية فلا يصح تقسيمه الى التصور
والتصديق فان التصور عبارة عن الصورة الحاصلة والتصديق يستدعي
التصور الذي هو كذا قلنا التقسيم في الموجب بالكسر باعتبار الموجب بالفتح
او نقول ان التصور والتصديق يفسران بما قال المعترض اذا كان العلم
بمعنى الصورة واما اذا كان بمعنى الحالة الادراكية فينقسم العلم اليهما بانه

ان خلى عن الحكم والنسبة التامة الخبرية الراجحة على الجانب المقابل بان
لم يوجب الحكم بالمعنى المذكور فهو تصور وان اوجبه فهو تصديق **فان
قيل** ان متعلق العلوم العادية كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب اليوم ذهبا يحتمل
النقيض لان خرق العادة جائزة وخرجت عن الحد قلنا معنى عدم احتمال النقيض
ان لا يجوز من العالم الحكم بوقوع نقيضه في الحال ولا في المآل وهذا لا ينافي
ان يكون النقيض ممكنا بالذات فانه اى هذا التعريف وان كان شاملا لادراك
الحواس اى الظاهرة بناء على عدم التقييد بالمعنى حيث لم يقل صفة توجب تمييزا
في المعنى كما قال في شرح المقاصد الغرض منه تعليل لشمول التعريف لادراك الحواس
حاصله ان الشارح لم يقيد التعريف بالمعنى كما قيد في شرح المقاصد وكما قيد صاحب المواقف
لئلا يخرج ادراك الحواس الخمس الظاهرة عن العلم مع كونه علما عند الشيخ
الاشعري وانما قيده لان المعنى ما لم يكن محسوسا باحد الحواس الخمس
ويقابلها الاعيان وهي محسوسة باحدها وللتصورات عطف على ادراك
الحواس بناء على انها لا نقائض لها يعني ان التعريف شامل للتصورات المطابقة
لانها لا نقائض للتصورات فهذا دليل لعدم شمول التعريف لها حاصله ان عدم
احتمال النقيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلا كالتصور او يكون له نقيض
لكنه لا يحتمله كالادراك اليقيني فانه لا يمكن ارتفاعه فلا يحتمل النقيض **فان قيل**
ان المعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق نقيض التمييز الذي هو الصورة في
مرتبة القيام والتصور الذي هو قسم من العلم بمعنى الحالة الادراكية غير
التمييز بالمعنى المذكور فلا يصح البناء المذكور فانه يعلم منه عدم نقائض التصورات
لا للتمييز حتى يصح البناء قلنا ان كلام الشارح مبني على حذف المضاف بعد اللام الجارة
قبل الهاء الضميرية الراجعة الى التصورات فيكون التقدير لا نقائض لتمييز
متعلقات التصورات فصح البناء المذكور فان المعتبر فيه عدم احتمال متعلق
التمييز نقيض التمييز كما سلف تحقيقه وقيل عدم نقيض العلم يوجب عدم
نقيض التمييز الحاصل من العلم لان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض العلم
التصوري فصح البناء المذكور وفيه بحث فان التفرعية غير مسلم لعدم
الاتحاد بين الصفة والتمييز كما عرفت الفرق بينهما فعدم نقيض احد
المتباينين لا يوجب عدم نقيض المباين الا ان العلاقة متحققة وهي كون ا
حدهما موجبا للآخر فيصح البناء المذكور بهذه العلاقة وقال بعض اهل ا
لعلم في الجواب ان المراد بعدم النقيض في الحد عدم احتمال نقيض الصفة
التي هي العلم فيكون معنى الحد صفة توجب تمييزا لا يحتمل
المتعلق نقيض الصفة بقرينة هذا الكلام فصح البناء
المذكور **فان قيل** فعلى هذا يشمل التعريف جميع انواع العلم من الظن ونحوه لان

العلم بمعنى الحالة أمر بسيط لا نقيض له فلا يحتمل الصفة نقيضها وصاحب هذا التعريف لا يسلم شموله غير اليقين قلنا فعلى هذا فالمراد بالصفة الصورة العلمية لا الحالة الادراكية أهل التحقيق من المتكلمين قائلون بالوجود الذهني كما مر تفصيله **فان قيل** فيلزم الاتحاد بين الموجب والموجب لان المراد بالتمييز مبدؤه وهو عين الصورة العلمية قلنا حينئذ المراد بالتمييز المعنى المصدري وهو الانكشاف دون مبدئه ومعنى الكلام انه اذا كانت الصفة بمعنى الحالة الادراكية فالتمييز بمعنى مبدأ التمييز وهو الصورة العلمية وان كانت بمعنى الصورة العلمية فالتمييز بالمعنى المصدري الذي هو الانكشاف وهذا الجواب ليس بجيد فانه مبنى على ان الصفة بمعنى الصورة العلمية وهي علم مجازا عند المتكلمين و بناء الكلام على المجاز بدون الضرورة غير سديد على ما زعموا اي عدم النقا نفى للتصورات مبنى على قولهم الضعيف والزعم يستعمل على ثلاثة معان بمعنى القول الباطل وبمعنى القول المطلق وبمعنى القول الضعيف وهذا هو المراد ووجه ضعفه ان القول بعدم النقا نفى للتصورات والمفردات يبطل كثيرا من اقوال المنطقيين مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان فنقيضا الانسان والناطق المتساويين مثل الانسان والناطق وقولهم عكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا ونقيض المحمول موضوعا فظهر من هذين القولين ان للتصورات والمفردات نقا نفى فالقول بعدم نقا نفى للتصورات مبطل لهذين القولين المسلمين عند اهل العلم **فان قيل** يعلم من هذا الدليل ان القول بعدم النقا نفى للتصورات باطل لا ضعيف لان المبطل لقواعدهم المسلمة باطل فلا يتم التقريب قلنا ان هذا القول مبطل لاقوالهم المسلمة عندهم بحسب الظاهر قبل التاويل في قولهم واما بعد التاويل فيه بان يفسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما فلا يكون للتصورات نقا نفى عند المنطقيين ايضا فان جميع المفهومات التصورية موجود في نفس الامر عندهم والمبطل للحق والامر المسلم باعتبار الظاهر لا باعتبار التاويل فهو ضعيف فتم التقريب بلا مرية والقول التفصيل بين المتكلمين القائلين للتصورات وبين المنطقيين القائلين بوجود النقا نفى لها ان للنقيضين تفسيرين الاول ان يكون كل واحد منهما رفعا للآخر في نفس الامر بحيث لو تحقق احدهما في نفس الامر يرتفع عنه الآخر و بالعكس والثاني ان يكون كل واحد منهما منافيا للآخر بان يكون مفهوم احدهما مخالفا عن مفهوم الآخر وبعيدا عنه نهاية البعد فان اريد المعنى الاول فلا نقائض للتصورات فان كل واحد من الانسان واللاانسان مثلا متحقق في نفس الامر بخلاف القضايا فان وجود زيد قائم في نفس الامر يرتفع زيد ليس بقائم عنه وقول

المتكلمين مبني على هذا التفسير وإن أريد المعنى الثاني يكون لكل شيء نقيض وقول المنطقيين مبني على هذا المعنى والأشهر هو التفسير الأول والثاني مشهور والمبني على الأشهر راجح من المبني على المشهور والمبني على المشهور حق والمبطل للحق باعتبار الظاهر ضعيف فقول المتكلمين ضعيف **فإن قيل** إذا لم يكن لجميع التصورات نقائض على قول المتكلمين يلزم أن يكون جميعها علما واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم صدق تعريف العلم عليها ووجه بطلان اللازم أن بعض التصورات لا يكون مطابقا للمعلوم والعلم لا بد أن يكون مطابقا للمعلوم وأما الصغرى فلأنا إذا رأينا حجرا من بعيد وحصل منه صورة الإنسان فصورة الإنسان الحاصلة في مرتبة من حيث القيام المأخوذة من الحجر الآلة لملاحظة ذلك الحجر غير مطابقة للحجر بالبداهة فهذا التصور غير مطابق مع معلومه قلنا بمنع دليل الصغرى سلمنا أن المطابقة شرط في العلم ولا نسلم عدم المطابقة في مادة النقض فإن صورة الإنسان الناشئة عن ذلك الشبح المرئي من بعيد تصور الإنسان وآلة لملاحظة و مطابقة له في الواقع والخطأ في الحكم والتصديق المقارن بهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة ذلك الحجر المرئي في الواقع ونقول إن المطابقة المعتبرة في العلم هي المطابقة مع النفس الأمر والنفس الأمر في التصورات مطلقا المعلوم بالذات وهو الصورة في مرتبة من حيث هي لا المعلوم بالعرض وهو الشيء الخارجي والمعلوم بالذات في المثال المذكور صورة الإنسان في مرتبة من حيث هي ولا ريب في مطابقة صورة الإنسان مع هذا المعلوم بالذات والحجر المرئي هو المعلوم بالعرض فلا يلزم المطابقة معه لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات مثل الظن والتقليد والجهل المركب فإنها تحتمل النقيض إما في الحال كما في الظن أو في المآل كما في التقليد والجهل فكان هذا التعريف أخص من الأول لشموله لغير اليقينيات كما مر هذا أي خذ هذا أو ما معنى هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلي في التعريف الأول على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن ونحوه من التصديقات الغير اليقينية أراد به بيان ما هو المختار عنده بعد ذكر حال التعريفين المنقولين عن الأئمة وإيثار للتعريف الثاني على الأول ووجه الأول إلى الثاني يحمل التجلي على الانكشاف التام لأن العلم عندهم أي المتكلمين مقابل الظن يعني في اصطلاح المتكلمين مقابل غير اليقينيات فيه ذكر الباعث على التأويل وإيثار هذا التعريف هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهو اليقين فقط وعند الحكماء وهو حصول صورة الشيء في العقل فإن مرتبة من حيث القيام فيشمل التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية فإذا عرفت أن العلم في اصطلاحهم هو اليقين فلا يرد أن التجلي أعم من الانكشاف التام والعام لا يدل على الخاص بإحدى الدلالات الثلاثة المعتبرة فكيف

يحمل على الانكشاف التام لان العلم فى ذلك الاصطلاح لا يعرف الا بالاعتقاد المذكور فهو قرينة على ان المراد بالانكشاف الانكشاف التام باب العلم واسع لا يسعه هذا المقام **للخلق** اى المخلوق من اصحاب العقول فالمصدر مبنى للمفعول كما فى قوله تعالى هذا خلق الله اى مخلوق الله تعالى والباعث على التفسير ان الخلق معنى الانتزاعى لا يصلح ان يكون من ذوى العلم لان العالم لا بد ان يكون قائما بالذات موجودا بالفعل مجردا عن المادة وعن اشياءها بلا عمل عامل وهذا المفهوم لا يصدق سوى ذات الله تعالى والملائكة ويسمونه العقول والنفوس الناطقة من الملك قدمه لتقدمه فى الوجود والانس سواء كان مؤمنا مخلصا فى ايمانه او كافرا مجاهرا فى كفره او منافقا مداهنا فى نفاقه قدمه على الجن لشرفه وان تاخر الانس عن الجن فى الوجود والجن خص هذه الثلاثة لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم الهم نفوس موجودة تدرك الكليات ام لا واختلف الناس فى وجود الجن فاكثر الفلاسفة ذهبوا الى الانكار حيث قال ابن سينا فى رسالته حدود الاشياء الجن حيوان هوائى يتشكل باشكال مختلفة ثم قال وهذا شرح الاسم فدل هذا القول على ان هذا الحد شرح للمراد عن هذا الاسم وليس لهذا المفهوم وجود فى الخارج فيعلم منه انكارهم عن وجود الجن وذهب جمع عظيم من الفلاسفة الى وجود الجن ويسمونهم بالارواح السفلية ويزعمون انها موجودات قائمة بانفسها غير متحيزة ولا حالة فى المتحيز ومجردة عن المادة وارباب الملل المصدقون للانبياء قائلون بوجود الجن ويشهد به الكتاب والسنة واجماع الامة ويحدونها بانها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة وسموا بالجن لان الجن الاستتار قال تعالى فلما جن عليه الليل ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنين لاستتاره فى البطن ويقال لهم الجن لاستتارهم عن العيون **فان قيل** طوائف المكلفين اربع وعد بعضها الشياطين فلم تركها الشارح **قلنا** اختلفوا فى الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس اخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس وقيل الجن منهم الاخيار ومنهم الاشرار والشياطين اسم لاشرار الجن والشارح اشار الى القول الثانى مستدلا بقوله من الجنة والناس **بخلاف علم الخالق** نبه به على ان قيد الخلق قيد احترازى **فانه** اى علم الخالق **لذاته** اى لذات الواجب الوجود **فان قيل** ان ضمير لذاته لا يخلو اما ان يعود الى العلم او اليه تعالى على الاول يلزم تعليل الشئ بنفسه لو كان المراد من التعليل تعليل حقيقى واستغناء الصفة عن الذات اذا كان المراد منه عدم الاحتياج الى الغير كما يقال الوجود لنفسه بمعنى عدم الاحتياج الى الغير و لا استغناء عنه وعلى الثانى يلزم حدوث صفاته تعالى لان كل مجعول حادث

وهو باطل لوجوه مبسوطة في مقامه قديمة صادرة عنه تعالى بالايجاب قلنا باختيار الشق الثاني وان قلت ما قلت ان المراد بالتعليل تعليل مجازي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير يعني ان ذاته كافية في حصول صفة العلم وتعلقه بالمعلومات لا التعليل الحقيقي بان يكون ذاته تعالى موجدا صفة العلم بالاختيار حتى يلزم حدوث الصفة لا بسبب من الاسباب كعلم الخلق منبه به على ان المراد بالتعليل مجازا على المعنى المذكور ولا الحقيقي الحواس السليمة قيد به احترازا عن المعيبة والخبر الصادق والعقل لم يقيد العقل بقيد السليم كما قيد الحواس بالسليمة احترازا عن المعيبة مثل باصرة الاحول وذائقة الصفراوي لان من اصاب عقله آفة لا يسمى عاقلا فالعقل المعيب لا يسمى عقلا بحكم الاستقراء يعني الحاكم على حصر اسباب العلم في هذه الثلثة هو الاستقراء وهو مفيد للظن لان الاستقراء دليل استثنائي مركب من المقدمتين اللتين ليس بينهما تلازم مثلا قلنا اسباب العلم ثلثة لانه لو كان له سبب سواها لوجدناه بعد التتبع والتفحص فعلم انه لم يجد له سبب ما عدا هذه الثلثة والملازمة في المقدمة الشرطية ليست عقلية لتجويز العقل وجود سبب في نفس الامر وان لم نجده بالتتبع والحصر على انحاء حصر عقلي وهو الذي يكون دائرا بين النفي والاثبات ويحصره الاحتمال العقلي فضلا عن الوجودي كقولنا الدلالة اما لفظية واما غير لفظية واستقرائي وهو الذي لا يكون دائرا بين النفي والاثبات بل يحصل بالاستقراء ولا يحصره الاحتمال العقلي بل الوقوعي كقولنا الدلالة اللفظية اما عقلية واما وضعية واما طبعية وحصر وقوعي كحصر الكلمة في الثلثة وحصر جعلي كحصر الرسالة في مقدمة وثلث مقالات وخاتمة وجه الضبط اي وجه ضبط اسباب العلم في الثلثة المفيد للحصر المذكور ان السبب ان كان من خارج اي خارج العالم فالخبر الصادق لانه صوت يسمع من خارج والا اي ان لم يكن السبب من خارج بان كان له تعلق تام بالمدرك بحيث يسمى داخلا فان كان آلة غير المدرك اي ان كان السبب آلة مغايرة للمدرك فهو صفة الآلة فالحواس ولا شك انها آلة مغايرة عنه بلا مرية والا وان لم يكن السبب آلة غير المدرك فالعقل اي فهو العقل **فان قيل** العقل سبب الادراك لا عينه ولا عين المدرك وهو النفس فكيف لا يكون غير المدرك قلت هذا الكلام مبني على المسامحة بان اطلق على العقل مدركا على التجوز لكونه سببا قريبا للادراكه وسائر الاسباب كالخدم له فجعل مدركا على التجوز قيل ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف كما لا تكون عينه عند اهل السنة فصح نفي غيريته عن المدرك فيه

بحث لأن هذا القول في الصفات المقدمة لا في غيرها مع أن حمل غير على هذا
المعنى غير متبادر. **فإن قيل** نفي الآلية عن العقل غير سديد لأنه قال فيما بعد
العقل قوة للنفس إلخ والقوة هي الآلة فلزم التدافع بين كلاميه قلت لا نسلم أن
القوة بمعنى الآلة بل بمعنى الوصف والوصف شيء لا يسمى بالآلة وسيأتي تفصيله
في موضعه **فإن قيل** اعلم أن السبب على ثلاثة أقسام لأنه لا يخلو إما أن يعتبر
في معناه التأثير أو وجود الإفضاء كما في قوله تعالى فليمدد بسبب إلى السماء وعلى
الأول إما أن يراد التأثير الحقيقي أو الظاهري فصار ثلاثة أقسام السبب المؤثر
والسبب الظاهري والسبب المفضي في الجملة والقسمة تقتضي صدق المقسم
على الأقسام وحصره فيها فعلى تقدير أخذ السبب بالمعنى الأول والثاني يلزم
بطلان الأمر الأول وعلى تقدير أخذه بالمعنى الثالث يلزم بطلان الأمر الثاني
السبب المؤثر أي السبب الحقيقي في العلوم كلها بل في جميع العالم وخص ذكر العلوم
لأجل المقام هو الله تعالى وحده دون غيره وفي حصر المسند إليه في المسند
المستفاد من ضمير الفصل رد على الفلاسفة القائلين على أن الواجب تعالى مؤثر
في العقل فقط والمؤثر فيما عداه العقول على الترتيب الذي ذكروه في موضعه
لأنها أي العلوم بخلقه وإيجاده تعالى من غير تأثير في إيجادها للحاسة والخبر
والعقل إذ اتصافه تعالى بالقدرة الكاملة ينافي تأثير الغير في إيجاده تعالى فلا
يصدق المقسم على جميع الأقسام بأسرها والسبب الظاهري كالنار للإحراق
فإن النار سبب الإحراق في بادي النظر وفي نظر أهل الحرف لا في الواقع هو
العقل في نظر أهل الحرف لا غير من الحاسة السليمة والخبر الصادق
وإنما الحواس والإخبارات آلات كالحواس وطرق كالإخبارات ليست
بأسباب في نظر أهل العرف هذا قائم في مقام الدليل على حصر السبب الظاهري
في العقل المستفاد من ضمير الفصل فلا يصدق على غير العقل والسبب المفضي
أي الموصل إلى المسبب في الجملة سواء كان ذلك السبب ظاهريا أو
حقيقيا قريبا أو بعيدا وفسر السبب المفضي بأن يخلق الله تعالى فينا العلم
معه أي مع السبب وفيه إيماء إلى أنه تعالى خالق مع السبب لا بالسبب لاتصافه
تعالى بالغنى التام بطريق جري العادة أي العادة الإلهية جارية على إيجاد العلم فينا
مع سببه كما هو مذهب أهل الحق من أن وجود الأشياء بمحض إيجاده
تعالى بلا مدخل لأسبابها العادية وقد جرت عادته تعالى بخلق العلم
فينا عقيب وجود سببه كعادته تعالى على إيجاده تعالى حرق شيء عند تماسه
بالنار وقد لا يخلقه على سبيل خرق العادة كما جعلها بردا وسلاما على
إبراهيم حين ألقاه نمرود البابلي في النار والفعل الصادر منه بطريق
الكثرة يسمى فعل العادة كالإحراق عند تماس النار وبخلافه يسمى

خرق العادة كصيرورة النار بردا وسلاما على ابراهيم والفلك سفنة فمعنى ان وجود الاشياء لا يجوز تخلفها عن اسبابها العادية فلا يجوز تخلف العلم عن اسبابه ومن ههنا اختلفوا في العلم على نتيجة بعد صحة مقدمات الدليل فعندنا بطريق العادة الالهية وعندهم على سبيل الاعداد وعند المعتزلة على سبيل التوليد وعند الامام الرازي على سبيل الوجوب العقلي والمستدل بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله فيمتنع وقوعه بغير قدرة الله ليشمل انما فسرنا المفضي بذلك ليشمل السبب المفضي المدرك كالعقل هو السبب الظاهري لادراك اطلق المدرك على العقل مسامحة لكونه سببا قريبا للادراك والآلة عطف على المدرك كالحس بجميع اقسامه والطريق الى الادراك عطف على المدرك ايضا كالخبر الصادق لا ينحصر في الثلثة خبر لقوله والسبب المفضي فلا ينحصر المقسم في الاقسام الثلثة بل ههنا اشياء مثل الوجدان المفضي الى العلم بالوجدانيات كعلم الانسان بجوعه وشبعه وفرحه وحزنه ولذته والمه فالوجدان قوة مدركة للمعاني القائمة ببدن المدرك كما مر وهو قوة الوهم على المشهور ومطلق الحواس الباطنة عند البعض قال السيد السند الوجدانيات ما يكون مدركة بالحواس الباطنة والحدس المفضي الى العلم كالعلم بانه تعالى عالم بواسطة مشاهدة افعاله المتقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس والتجربة المفضية الى العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مؤلم وهو تكرار مشاهدة المسبب عن سببه كالموت عن شرب السم ونظر العقل المفضي الى العلم بالنظريات وليس المراد بذلك مطلق النظر بالمعنى الاصلي بل المراد النظر الاصطلاحي وهو بمعنى ترتيب المبادي وهي المعلومات الحاصلة في الذهن التي يقع عليها الترتيب تصورية كانت او تصديقية كالجنس والفصل القريبين في التصورات والمقدمات الحملية والشرطية والمركب منهما في التصديقات فعطف المقدمات من عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح الا ان يراد بالمبادي المعلومات التصورية فقط كما هو المشهور فالمبادي اعم من التصورية والتصديقية بخلاف المقدمات فانها مختصة بالتصديقية ونظر العقل قد يطلق على التأمل والتفكر وقد يطلق على المعنى الاعم المتناول للكسبي والضروري والمراد به الاخص فهذا بين المعنى المراد في الكتاب قلنا هذا اي حصره في الثلثة على عادة المشائخ اي علماء علم الكلام في الاقتصار على المقاصد لباب الجواب هو اختيار الشق الاخير من شقوق الثلثة المذكورة في الترديد وهو ان المراد من السبب في قوله اسباب العلم هو السبب المفضي الى العلم في الجملة وحصر السبب

المفضی فی الثلثة مبنی علی عادة علمائنا فی اقتصارهم علی المقاصد الکلامية و الاعراض عن تدقیقات الفلاسفة المبنية علی الفاسدة بالجملة ليس الحصر علی سبيل الحقيقة بل علی عادة اهل الحق **فان قيل** ان الاعراض عن التدقيقات لا يليق بشان العاقل فضلا عن اعاظم المشائخ علی سبيل الاستمرار الدال عليه لفظ العادة مع ان اضافتها الی الفلاسفة يوهم عدم وجود التدقيقات للمشائخ و هو ممنوع لان تدقيقات مشائخنا ادق من تدقيقاتهم كما يظهر لمن راجع الی اقوالهم قلت ان تدقيقاتهم كانت فيما لا يفتقر اليه مثل ابطال الجوهر الفرد و اثبات الهيولی المؤدی الی قدم العالم كما تقرر فی موضعه فيجب الاعراض عنها و اما تدقيقات مشائخنا فهی فيما يفتقر اليه فی الدين كاثبات الجوهر الفرد و ابطال الهيولی و غير ذلك و ذكر سبيل حصرها فی الثلثة بقوله فانهم ای المشائخ لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التی لا شك فی وجودها و اما الحواس الباطنة التی يقول بها الفلاسفة فمشكوك وجودها عند المتكلمين سواء كانت تلك الحواس من ذوی العقول مثل الانسان او غيرهم كالفرس اقول هذا التعميم باعتبار تحقق الحواس فی ذوی العقول و غيرهم لا باعتبار السببية للعلم كما قيل حتی يلزم كون البهائم عالمة لوجود الحواس فيها ايضا جعلوا الحواس ای حواس العقلاء احد الاسباب لظهورها و عمومها و لما كان معظم المعلومات الدينية ای اكثرها مستفادا من الخبر الصادق الخبر المتواتر و الرسول مثل اثبات المعاد الجسمانی و وزن الاعمال و جری المكلفين علی متن الصراط و نحوها جعلوا سببا اخر تشريفا له و اهتماما بشانه و الا فيصح اندراجه تحت العقل و لما كان ههنا مظنة اعتراض و هو ان المشائخ لم لم يجعلوا الحواس الخمس الباطنة من اسباب العلم كما جعلها الحكماء اسبابا له دفعه بقوله و لما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك و الوهم و غير ذلك كالخيال و المتصرفة و الحافظة حاصل الدفع انها لم تثبت عندهم و لو ثبتت فهی راجعة الی العقل عليك ان تعرف الامرين الاول ان للدماغ تجاويف ثلثة الاول التجويف المقدم فی جانب الناصية و الثانی التجويف الاوسط و الثالث التجويف المؤخر الذی يلی القفا و اعظمها الاول و اصغرها الاوسط و هو كالمنفذ من المقدم الی المؤخر و الثانی ان الحواس الباطنة عندهم خمس الاولی الحس المشترك و هو مودع فی مقدم التجويف المقدم و يرتسم فيه جميع صور مدركات الحواس الظاهرة و لهذا يقال الحس المشترك و الثانية الخيال و هو مودع فی مؤخر التجويف المقدم يحفظ جميع مدركات الحس المشترك و يقال له خزانة مدركات الحس المشترك و الثالثة الوهم و هو قوة مودعة فی مؤخر التجويف الاوسط تدرك المعانی الجزئية و هی سلطان القوی الباطنة بل له تسلط علی العقل فتغويه فی بعض الاحكام و الرابعة الحافظة و هی قوة مودعة فی التجويف المؤخر تحفظ

المعاني الجزئية وهي خزانة مدركات الوهم والخامسة القوة المتصرفة المودعة في مقدم التجويف الأوسط من شأنها التصرف في الصور المخزونة في الخيال والمعاني المخزونة في الحافظة بالتحليل والتركيب في تلك الصور والمعاني بأن يجعل الإنسان ذا رأسين ومقطوع الرأس والعداوة بين الأسد والشاة والوداد بينها وبين ولدها ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات وهي القضايا التي تدرك بالحدس والتجربيات وهي القضايا الحاصلة بالتجربة مثل السقمونيا مسهل للصفراء والبديهيات والنظريات لأن كلا من الحدس والتجربة ونظر العقل من آثار العقل وليس من الأسباب المستقلة الوجود بخلاف الظاهرة فإنها مستقلة الوجود وإن لم تستقل في الإدراك وكان مرجع الكل أي كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة وغيرها إلى العقل لا شك قد سمعت أن ملاك الكل العقل جعلوه سببا ثالثا جواب لما يقتضي صفة ثالثة أي العلم بمجرد التفات هذا في البديهيات أو بانضمام حدس أي الالتفات في الحدسيات أو تجربة أي بانضمام تجربة أي الالتفات في التجربيات أو ترتيب المقدمات في النظريات فجعلوا هذا تفريع الأمثلة على الممثلات بترتيبها السبب في العلم بأن لنا جوعا مثال الوجدانيات وأن الكل أعظم من الجزء مثال الأوليات وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدسيات قال الحكماء التأمل في زيادة النور ونقصانه على حسب قرب القمر وبعده عن الشمس وكون الطرف المحاذي للشمس نورانيا وغير المحاذي ظلمانيا ونحو ذلك يعطي علما يقينا على أن نور القمر مستفاد من نور الشمس وقال علماؤنا إن القمر جسم والشمس جسم والأجسام متساوية في الماهية والأمور المتساوية يمتنع اختلافها في اللوازم على ما عرف في محله من أن اختلاف اللوازم الماهية يستلزم اختلافها في الماهية النوعية فلا يجوز استناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر إلى قربه وبعده من الشمس بل حصول الضوء في جرم الشمس والنور في جسم القمر بسبب إيجاد الفاعل المختار ويؤيد قول علمائنا قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واختلاف نور القمر بحسب قرب الشمس وبعدها من الشمس يؤكد قول الحكماء ولذا اعترف به المحققون من أئمة الإسلام كالشيخ الغزالي وغيره وأن السقمونيا مسهل الصفراء مثال التجربيات والسقمونيا لبن نبت مجفف شديد الحرارة واليبوسة والصفراء خلط من الأخلاط الأربعة حار يابس أصفر اللون مر الطعم وقد ثبت بتجربة الأطباء أن السقمونيا مخرج للصفراء بالإسهال قيل في الفرق بين الحدس والتجربة أن مشاهدة الحس مرة أو مرتين كافية

في الحدس لا في التجربة بل لا بد فيها من المشاهدة مرة أكثيرة وأيضًا السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدسي معلوم كلاهما وإن العالم حادث مثال للنظريات هو العقل مفعول ثان لجعلوا والفصل الواقع بين المفعولين للحصر وإن كان أي العلم في بعض تلك الأمور كالحدسيات والتجربيات باستعانة الحس كالباصرة والسامعة فالحواس بتشديد السين المهملة جمع حاسة بالتشديد من حس الشيء إذا أدركه بمعنى القوة الحاسة بيان وجه تأنيث الحاسة وتنبيه على أن المراد منها كيفية في العضو بها تصدر الآثار لا نفس العضو من الأعضاء ولذا المعنى المصدري هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في تعريفها وهي قوة الخ خمس عند أهل البصيرة وأزيد عند البعض و الذوق مندمج في اللمس قال النظام المعتزلي هي ست سادسها ما يدرك بها لذة الجماع والحق أن إدراك لذة الجماع إنما يكون بالقوة اللامسة لا ثمانية في جميع البدن بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها لا بمعنى أن العقل حاكم بوجود خمس ونفي الزائد عليها في نفس الأمر حتى يرد على المصنف أن لفظ الحواس عام شامل للحواس الظاهرة والباطنة وحينئذ تزيد على الخمس وجه عدم الورود أن مقصود المصنف بحصرها في الخمس بمعنى ما هو المعلوم عند العقل بطريق البداهة هو هذه الخمس لا زائدة عليها لا بمعنى أنها خمس في نفس الأمر بالبرهان الدال على نفي الزائد عليها **فإن قيل** لا نسلم أن الحواس خمس بل عشر الخمس باطنية والخمس ظاهرية دفعه بقوله وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة قد سلف تفصيلها منا آنفًا فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية حاصله أن الحواس الباطنة ليست بموجودة عندنا لعدم تمام دلائلها على الأصول الإسلامية فإنها مبنية على الأمرين الأول أن النفس مجردة عن المادة لا تدرك الجزئيات المادية وإلا يلزم حصول المادي في المجرد لأن العلم حصول صورة الشيء عند المدرك فحينئذ يلزم انقسام المجرد بناء على أن انقسام الحال يستلزم انقسام المحل والانقسام من لوازم المادة لا يوجد في المجرد والثاني أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وإذا لم يكن الواحد واحدًا لأن كونه مصدرًا لأحدهما غير كونه مصدرًا للآخر فتحقق التعدد في الواحد وهو ينافي الوحدة فعلم من الأول أن النفس لا تدرك المادية والحواس الظاهرة أيضًا فلا بد من القول على المدرك لها سوى النفس والحواس الظاهرة وقد تحقق عندهم أن الأفعال في الأمور المادية خمسة إدراك صور المحسوسات واختزانها في خزانة وإدراك المعاني الجزئية واختزانها في خزانة والتحليل بين الصور المخزونة والمعاني المخزونة وقد عرفت في الأمر الثاني أن

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فلا بد من القول على الحواس الباطنة المتعددة على حسب تعدد الأفعال فالحس المشترك يدرك الصور المحسوسة بإحدى الحواس الظاهرة فهو قوة في الدماغ تدرك جميع ما تدركه الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة لأن للصور المحسوسة قبولا وحفظا والواحد لا يصدر منه إلا الواحد فمبدأ القبول وهو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال فهو خزانة الحس المشترك والواهمة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا لأن المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو العقل لأنه لا يدرك الجزئيات بدون واسطة الآلة ولا الحواس الظاهرة لأنها تدرك الصور لا المعاني فيكون لها القوة الواهمة والحافظة تحفظ تلك المعاني الجزئية فهي خزانة للواهمة والمتصرفة تتصرف التحليل والتركيب في الصور المخزونة والمعاني المخزونة وكل واحد من الأمرين باطل في الإسلام أما الأول فلأنا لا نسلم أن النفس مجردة لا تدرك الجزئيات المادية لأنها عندنا جسم لطيف نوراني فتدرك الأمور المادية وأما كونها جسما فثابت بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضـ وأما الكتاب فقوله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها فإن فيها إخبارا بتوفيها وإمساكها وإرسالها وقوله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي وصفها بالرجوع والدخول والرضاء وكل ذلك من أوصاف الجسم وأما السنة فقوله ع إن الروح إذا قبض تبعه البصر وفيه وصفه بالقبض والرؤية بالبصر وقوله عليه السلام نسمة المؤمن طائر يتعلق في شجرة وقوله ع أنها تخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء وغير ذلك من الصفات المختصة بالجسم وعلى ذلك أجمع السلف لكن النفس جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جواهر الأعضاء ويسير فيها سريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي هذا الجسم اللطيف ساريا في هذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية وإذا فسدت بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح ولو قلنا مثل ما قال الحكماء فلا نسلم أنها لا تدرك الأمور المادية وإلا فكيف تدبر البدن المادي ألا ترى أنه ثبت بالنصوص القطعية شمول علمه تعالى جميع الأشياء من الكليات والجزئيات المجردة والمادية قال تعالى وما تسقط من ورقة إلا هو يعلمها وقال تعالى ويعلم ما جرحتم بالنهار وقال تعالى وهو بكل شيء عليم وبالجملة قد ثبت بالنصوص القطعية شمول

علمه تعالى جميع الاشياء من الكليات والجزئيات مطلقا مع انه تعالى في اكمل مراتب التجرد واقصاها من النفس عندكم فالنفس على تقدير تجردها تعلم الامور المادية ايضا باتفاق المحققين وان اختلفوا في ان الصورة المادية هل ترتسم فيها او في الاتها فذهبت جماعة منهم الى انها ترتسم في الالتها فيها بناء على ما هو المشهور من انها مجردة لا ترتسم فيها صور الماديات وذهبت جماعة اخرى منهم الى انها ترتسم في النفس لكونها مدركة لها لكن ادراكها للكليات والجزئيات المجردة بالذات وللجزئيات المادية بواسطة الالتها و اما بطلان الامر الثاني فلانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا يكون مبدء لاثنين لانه قد نص الكتاب ان الله خالق كل شيء وان الله تعالى على كل شيء قدير مع كونه واحدا بالذات بل بسيط ذهنا وخارجا على ما ثبت في موضعه وايضا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لجواز ان يصدر عنه اكثر من واحد بواسطة تعدد الجهات كالارض مثلا تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها والعقول فانهم قالوا ان العقل الاول بواسطة جهة الوجوب بالغير صدر عنه العقل الثاني وبجهة الامكان الذاتي يصدر الفلك الاول وهكذا في العقل الثاني وهلم جرا الى العاشر فيجوز ان يكون في النفس جهات متعددة فجهة صدر عنها ادراك المجردات وبجهة صدر عنها ادراك الماديات وبالجهة الاخرى صدر عنها حفظ تلك المدركات وان قلت فحينئذ لا يكون الواحد واحدا فان كونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للاخر قلت هذا ان الكونان امران اعتباريان وتعدد الامور الاعتبارية لا يوجب تعدد الامر الواقعي في الواقع **السمع** قدمه على سائر الحواس والبصر لانه افضل منه لان الله حيث ذكرهما قدم السمع على البصر قال تعالى وجعلنا لهم سمعا وابصارا الاية وقال تعالى ان السمع والبصر والفؤاد الاية والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذا لم يبعث نبيا من الانبياء اصم وقد كان فيهم من يبتلى بالعمى كشعيب ويعقوب على ما قيل ولانه يدرك من جميع الجوانب ومن وراء الحجاب بخلاف البصر ولانه يتوقف عليه كسب الفضائل الدينية واكثر الكمالات الانسانية ولذا ترى كثيرا من العميان اصحاب عقول وعلوم وحفاظ القرآن والصم ملحقون بالبهائم وهي قوة وهي كيفية عديمة الشعور مودعة اي موضوعة في العصب وهو جسم ابيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ينبت من الدماغ يوصل قوة الحس والحركة منه الى البدن المفروش [illegible] في مقعر الصماخ اي في باطن ثقب الاذن المقعر باطن الشيء وغوره يقال مقعر الاناء اي باطنه ومقعر البير غوره والصماخ بكسر الصاد ثقبة الاذن تدرك اي بمبنى للمفعول بها اي بتلك القوة المودعة في العصب الاصوات والصوت عند ما يحدث

بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس وليس الصوت نفس التموج ونفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل يدرك الاول باللمس والاخيران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ وذلك باطل لانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعًا لانا اذا سمعنا الصوت فعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد كذا قال في شرح المقاصد بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ المملو بالهواء الراكد فيه فالعصبتان في مقعر صماخ الاذنين مثل الطبلين وضع الله تعالى فيهما قوة سماع الاصوات حين وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الاذنين وليس المراد بوصول الهواء المتكيف الى السامعة ان هواء واحدا بعينه متكيف بكيفية الصوت يصل اليها بل المراد ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في صماخ الاذنين والمسموع عند البعض هو الصوت القارع فقط وعند البعض الصوت حال كونه خارج الصماخ قبل القرع حين سلوكه الى الصماخ مسموع ايضا كما انه مسموع عند القرع قالت الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا السامع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وذلك لان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى الصماخ فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك ولان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى امسختهم ولانا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلو لا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها

الدوران وهو لا يفيد السببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الاذن بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يلزم توقف السماع على وصول الهواء الحامل للصوت والحق ان هذه الامارات ربما تفيد اليقين الحدسي للمناظر وان لم تقم حجة على المناظر وقال المتأخرون من حكماء الاسلام لا يتوقف السماع على وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخ الاذنين وذلك لانه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ واجيب عنه ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط بل البعيد ايضا ولانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرف كل احد وان شئت مزيد تفصيل فارجع الى شرح المقاصد

بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس الغرض منه رفع اعتراض وهو انه يعلم من التحقيق المذكور ان وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى صماخ الاذنين مؤثر في ادراك الصوت وهو خلاف اصول اهل السنة حاصل الدفع ان المؤثر في ادراك الصوت والخالق له هو الله تعالى وحده بناء على اصل اهل الحق من ان الله تعالى خالق كل شيء ولكن جرت العادة الالهية على خلقه عند وصول الهواء الحامل للصوت فوصول الهواء المتكيف سبب ظاهري لا الحقيقي كالنار للاحراق ورد على الفلاسفة الطبعيين الزاعمين ان الحاسة مدركة بطبعها وعلى الفلاسفة القائلين بان الهواء اذا تموج استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال فاذا وصل الهواء الى صماخ الاذن استعدت القوة المودعة في العصبين لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية فكلا الفيضانين واجبات عندهم وعلى من زعم من الحكماء ان مدرك المحسوسات الحواس دون النفس والحق عند اهل الحق هو النفس وقد سلف التفصيل فتذكر عنده ذلك اي عند وصول الهواء المتكيف ويظهر منه ان الشارح ذهب الى انه تعالى يفعل عند السبب لا بالسبب كما ذهب اليه الاشعري حيث قال ان كل ممكن مستند اليه تعالى بلا واسطة وذهب الشيخان الغزالي وابن العربي الى انه تعالى يفعل بالسبب لقوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم **والبصر** وهي اي البصر انث الضمير العائد الى البصر المذكور رعاية للخبر قوة مودعة في العصبتين منشؤهما البطن المقدم من البطون الثلاثة في الدماغ تنبتان منه وتصعدان الى العينين على الطريق المنقول من اصحاب التشريح المجوفتين بان يكون وسطهما خاليا غير مصمت ليصل النور من الدماغ الى العينين بطريق الوفور بخلاف سائر الاعصاب فانها مصمتة لا جوف لها ولكن ينفذ الروح فيها مثل نفوذ ضوء الشمس في الماء اللتين تتلاقيان يعني

تتفاد بان شيأ فشيأ حتى تتلاقيان فوق ملتقى الحاجبين فيصير لهما حينئذ جوف واحد و يسمى مجمع النورين و حكمة الحكيم فيه تقوية النورين بالاجتماع و كثرة النور في حدقة احدى العينين عند نقصان حدقة العين الاخرى و عدم تعمية العين عند وقوع الافة في العصبة و قيل و يكون المرئى واحدا ثم تفترقان فتتأديان الى العينين و اختلف اهل التشريح فقيل تتقاطعان تقاطع الصليب فيصل النابت يمينا الى الحدقة اليسرى و النابت يسارا الى الحدقة اليمنى و قيل لا تتقاطعان بل تنفذ العصبة اليمنى الى الحدقة اليمنى و تنفذ العصبة اليسرى الى الحدقة اليسرى و كلامه في هذا الكتاب يحتمل الوجهين و ان كان الاظهر هو الثاني و اختار الاول في شرح المقاصد كما هو مختار اكثر اهل التشريح حيث قال ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى و النابت يسارا الى الحدقة اليسرى انتهى و الصليب للنصارى على هذا الشكل يضعونها امامهم في حال العبادة و اختلفوا في كيفية الابصار فذهب الرياضيون الى انه بخروج شعاع من العينين على هيئة شكل مخروط و رأسه عند مركز البصر و هو مجمع النورين و قاعدته عند سطح المبصر و المرئى قاعدة ثم اختلفوا فقيل ان ذلك المخروط مصمت و قيل مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة و ذهب الطبيعيون الى انه بانطباع صورة المبصر و شبحه في الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد و الجمد فانها مثل المرآة فاذا قابلها ملون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة و تتأدى تلك الصورة الى مجمع النورين ثم منه الى الحس المشترك فلا يرى شئ واحد شيئين بمعنى ان انطباعها في الجليدية في العين معد لفيضان الصورة على مجمع النورين و فيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك لا بمعنى انها تتأدى من الجليدية الى مجمع النورين و منه الى الحس المشترك حتى يلزم انتقال العرض و قيل بخروج شعاع من العينين لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ينبسط طرفه الذي يلي العين و ينضم طرفه الاخر على المرئى و قيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته و يصير الكل آلة في الابصار و قيل لا شعاع و لا انطباع و انما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية و الحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين يدركها اي بسبب

تلك القوة الاضواء والضوء نور مقابل للظلمة والالوان جمع لون وهو الحمرة والبياض والسواد ونحو ذلك قال الحكماء وهما مبصران بالذات وما سواهما مبصر بواسطتهما والاشكال جمع شكل وهو الهيئة الحاصلة للجسم التعليمي والسطح بسبب احاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة او الحدين كما في نصف الكرة او الحدود كما في المضلعات من المثلث والمربع والمسدس ونحو ذلك والمقادير والمقدار كم يقبل القسمة بالذات سواء كان متصلا مثل العظم والصغر او منفصلا مثل الاربعة والخمسة والحركات والحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج قيد بالتدريج يخرج الكون عن الحركة وهي شغل حيز بعد ان كان في حيز اخر وسيأتي تحقيق فيها والحسن وهو كون الشيء ملائما للطبع كالفرح وكون الشيء صفة كمال كالعلم وكون الشيء متعلق المدح كالعبادات والقبح ضد الحسن مفسر بالتفاسير الثلاثة وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند استعمال العبد تلك القوة اشار بذلك الى ما مر من ان المؤثر الحقيقي في ادراك تلك الامور هو الله تعالى وهذه القوة سبب ظاهري والى ان المدرك لها هو النفس والقوى الاتها والى ان الله تعالى يفعل عند السبب لا بالسبب والى ان مدركات البصر غير منحصرة فيما ذكر الشارح كما زعم الحكماء

فان قيل ان الحركة من الاعراض النسبية ولا شيء منها بموجودة في الخارج فلا شيء من الحركة بموجودة في الخارج والمدرك بالبصر لابد ان يكون موجودا في الخارج فلا شيء من الحركة بمدرك بالبصر فلا يصح عدها من مدركاته واما انها من الاعراض النسبية فلان الحركة عندنا كونان في آنين في مكانين فكانت نسبة بين الجسم والمكان[١] ايضا واما ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج فلان النسبة من مقوماتها وانتفاء المقوم في ظرف يستلزم انتفاء المقوم فيه ايضا قلنا الحركة موجودة في الخارج باتفاق المتكلمين والحكماء اما عند المتكلمين فلانها من الاكوان الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي موجودة في الخارج والمراد من الكون في تعريف الحركة كونان في آنين الحالة الكامنة الثابتة في الجسم لا المعنى المصدري واما عند الحكماء فلانها على قسمين عندهم حركة بمعنى توسط وهي ان يكون الجسم واصلا الى حد من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم حاصلا في ذلك الحد قبل ذلك الآن ولا بعده اما قبل فلعدم وصوله اليه واما بعد فلعدم بقائه فيه لكونها غير قارة وقد عرفت ان الكون بمعنى الحالة الكامنة الثابتة في الجسم

[١] وعند النظار [illegible] وهي خروج الجسم من القوة الى الفعل تدريجا فكانت نسبة بين الجسم والمكان. ١٢

موجود في الخارج باتفاق الحكماء والحركة بمعنى القطع إنما تحصل عند
وجود الجسم إلى المنتهى لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها
وهي أيضا موجودة في الخارج عند المحققين منهم وإن قلت إنها من
الأعراض النسبية والنسبة معدومة لها قلت سلمنا أنها من الأعراض النسبية
لكن لا نسلم أن النسبة معدومة لها بل هي من عوارضها وانتفاء العارض
في ظرف لا يستلزم انتفاء المعروض فيه فجاز أن تكون الحركة موجودة
في الخارج مع انتفاء النسبة اللازمة لها فيه **فإن قلت** انتفاء اللازم في
ظرف يستلزم انتفاء الملزوم فيه على ما هو المسلم عندهم فكيف
يتصور وجود الحركة في الخارج بدون النسبة فيه قلت إن اللازم مع الحركة
صحة انتزاع النسبة منها لا فعلية انتزاعها حتى لا توجد في الخارج بدونها
والشم الحاسة الثالثة الشم وهي قوة مودعة في الزائدتين وهما عصبتان
النابتتين من الثنيت في مقدم الدماغ قبل منشأ عصبتي البصر قريب منه ولذا
يوجد رائحة الكحل الطيب ومقدم الدماغ هو الطرف الأول من الجوف
الأول من التجاويف الثلاثة الدماغية وقد سلف تفصيلها الشبيهتين
بحلمتي الثدي الحلمة بفتحتين رأس ثدي المرأة بقدر نصف الأ
نملة والثدي بالفارسية پستان إذن يدرك بها أي بسبب تلك القوة
الروائح يعني أن الله تعالى يخلق ادراك تلك الروائح بطريق جري العادة
عندنا بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم وإلى
متعلق بوصول والخيشوم هو أقصى ثقبة الأنف وقيل هو عظم متقب
بين الأنف والدماغ تنفذ الرائحة في ثقوبه بالتدريج وحكمة التحكيم وقاية
الدماغ عن وصول الروائح الشديدة إليه واختلفوا في كيفية الشم فقال
الجمهور إن الهواء المتوسط بين القوة الشامة وبين ذي الرائحة المتكيف
بالرائحة بسبب مجاورة الهواء بذي الرائحة الأقرب فالأقرب إلى أن
يصل ما يجاور الشامة فتدركها فالمشموم هو الكيفية القائمة بالهواء
واختاره ههنا وفي شرح المقاصد حيث قال والجمهور على أن إدراك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى آلة الشم انتهى
وقيل هو بتجزي وانفصال أجزاء من ذي الرائحة تتخالطها أجزاء الهوائية
فتصل إلى الشامة ورد بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة وكثرة
الأمكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتجزي وانفصال
الأجزاء لما أمكن ذلك **وقيل** بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير
استحالة في الهواء كما قال الجمهور ولا بتجزي وانفصال أجزاء كما قال
البعض ورد بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جدا ويحرق

ويفنى بالكلية مع ان ذا الرائحة تدور في الهواء الاولى ازمنة متطاولة فلو كان الامر
كما قال ذلك البعض لما بقي الرائحة بعد فناء ذي الرائحة وفي ثبوت الشم والرائحة
للافلاك والكواكب خلاف بين الحكماء فنقل عن افلاطون وفيثاغورس وهر
مس وغيرهم اثبات الشم والرائحة لها وانكر المشاؤن عنه وردوا عليهم
بانه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار ينحل واجابوا بان اشتراط ذلك انما
هو في العنصريات **والذوق** وهو الحاسة الرابعة الذوق وهي قوة
منبثة اي منتشرة ومتفرقة والبث النشر والتفريج قال تعالى وبث منهما
رجالا كثيرا ونساء في العصب المفروش اي المبسوط على جرم اللسان اي
على جسمه والجرم بكسر الجيم الا انه يطلق كثيرا على الاجسام اللطيفة
العلوية والجسم على الكثيفة والثقيلة واختلفوا في كيفية الذوق فالاكثر
على انه يتوسط الرطوبة بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص
وتنفذ هذه الرطوبة مع هذه الاجزاء في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس
هي كيفية ذي الطعم وتكون الرطوبة اللعابية واسطة لوصول الجوهر الحامل
للكيفية الى الحاسة ويكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة
واليه اشار بقوله يدرك بها اي بسبب هذه القوة الطعوم اي كيفية ذي الطعم
بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم اي بمخالطتها باجزاء لطيفة
من المطعوم ووصولها اي وصول الرطوبة مع الاجزاء اللطيفة من المطعوم
الى العصب المفروش على جرم اللسان الذي اودع فيه القوة الدراكة والبعض
على انه تتكيف نفس الرطوبة بان تستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم
وتقبل الطعم منه بسبب المجاورة فتغوص الرطوبة وحدها وتنفذ الى الذائقة
ويكون المحسوس بالحقيقة هو كيفية الرطوبة لا كيفية ذي الطعم ويكون
بلا واسطة **واللمس** يعني الحاسة الخامسة اللمس اخرها المصنف رح
من الحواس الباقية مع ان اللامسة اهم القوى الحيوانية اذ لو لم تكن
هذه القوة لضاع الحيوان قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به
الحيوان حيوانا هو اللمس وقالوا الحس طليعة للنفس واللمس اول
الطلائع ولذلك قدمها الشارح في المقاصد وشرحه لوقوع الشقاق بين
العقلاء في وحدتها وكثرتها على ما سيأتي وهي قوة منبثة مبني للفاعل في
جميع البدن اي في جميع جلد البدن او في اكثره قال في شرح المقاصد هي قوة تأتي
في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم وقال الفاضل الميبذي هي قوة
في العصبة المخالطة لاكثر البدن لان العظم والكبد والطحال والكلية
لا حس لها اما العظم فانه حامل ثقل البدن واساسه واما الكبد والطحال
فهما معدنا الاخلاط الحارة واما الكلية فهي مجرى البول المالح فسلب

الله تعالى عنها الحس لئلا يدوم وجعها ولا تتأذى على الدوام وبالجملة هي سارية في جميع الاعضاء بمعونة الاعصاب الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد ونحوه مما ذكرناهما واختلفوا في وحدتها وتعددها فذهب الجمهور الى انها قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من اهل التحقيق ومنهم الشيخ الرئيس الى انها اربع احدها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالث في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس فتكون القوى المدركة في الظاهر ثمانية ومنهم من زاد الحاكمة في الذي بين الثقل والخفة تدرك بها اى باللامسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كالخشونة والملاسة وغير ذلك عند التماس اى تماس تلك الاشياء البدن والاتصال اى اتصالها به **وبكل حاسة** والظرف متعلق بالفعل المتأخر **منها** اى من الحواس الخمس **توقف** بلفظ المضارع المبنى للمفعول من وقف يقف وقوفا بمعنى الاطلاع وليس بمصدر من التفعل اى يطلع بتشديد الطاء من التطليع **على ما وضعت هي** اى تلك الحواس فالظرف الاول متعلق بتوقف والثاني بوضعت والضمير في له عائد الى ما الموصولة اعلم انه قد علم مما سبق حد كل واحد من الحواس الخمس ومدرك كل واحد منها مثلا يدرك بالبصر الالوان وبالسمع الاصوات وبالشم الروائح وبالذوق الحلاوة وباللمس الحرارة ثم نشأ ههنا سؤالان الاول انه هل يجوز ادراك مدرك حاسة اخرى ام لا والثاني انه اذا جاز ادراك مدرك حاسة بحاسة اخرى هل يقع ام لا ودفع المصنف الثاني بقوله وبكل حاسة الخ حاصله انه لا يقع فلا يقع ادراك الالوان بالسمع والاصوات بالبصر واجاب الشارح عن الاول فيما ياتي بقوله واما انه هل يجوز الخ حاصله ان هذه المسئلة مما اختلف فيها المتكلمون والحكماء وسياتي تفصيلها يعني ان الله تعالى خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كما عرفت كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها بواحدة من تلك الحواس ما يدرك بالحاسة الاخرى كما عرفت بالتجربة من نفسك غرض الشارح من قوله يعني ان الله خلق الخ امران دفع توهم كون تلك الحواس مؤثرة حقيقة في ادراك تلك الاشياء مع ان المؤثر الحقيقي عند اهل الحق منحصر بالواجب الوجود حاصل الدفع ان الحواس الات واسباب بجعلية

ما ذكرنا فكلام الشارح مبنى على الثانى ويمكن الدفع ١٢

لا حقيقية. والثاني تنبيه على نكتة تقديم قوله وبكل حاسة على عامله وهو قوله توقف معه أن الحق عكس الترتيب وهو حصر إدراك كل مدرك لمدركه غير متجاوز إلى إدراك مدرك آخر أشار إلى الأول بقوله يعني أن الله تعالى الخ وإلى الثاني بقوله ولا يدرك بها الخ وأما أنه هل يجوز ذلك أي إدراك مدرك حاسة بالحاسة الأخرى ففيه خلاف بين العلماء فذهب الحكماء إلى عدم جوازه بناء على أصلهم الفاسد من أن الحاسة مؤثرة في الإدراك فيمتنع أن يترتب على صرف الباصرة إدراك الأصوات والحق عند أهل السنة الجواز أي جواز الإدراك المذكور بناء على أصلنا من استناد جميع الأشياء إلى الله تعالى وأومى إليه بقوله لما أن ذلك أي إدراك الأشياء بالحواس بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس في إدراكها بل هي أسباب عادية حيث جرت عادة الواجب تعالى بخلق الإدراك عند استعمال العبد تلك الحواس بدون مدخل لها في التأثير أصلا فلا يمتنع أن يخلق الله تعالى عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلا بطريق خرق العادة كما جعل النار بردا وسلاما على إبراهيم على سبيل خرق العادة **فإن قيل** أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وهي من المذوقات ومرارته وهي من الملموسات معا حاصل الإشكال أنه ثبت بما سبق من كلام المصنف رح والشارح رح أن بكل حاسة توقف على ما وضعت هي له ولا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وهذا منقوض بالذائقة فإنه يدرك بها ما يدرك باللامسة فإن حرارة الشيء من مدركات اللامسة كما مر مع أنها تدرك بالذائقة فذكر حلاوة الشيء بيان للواقع لا دخل لها في الإشكال قلنا لا أي لا يدرك بالذائقة حلاوة الشيء وحرارته معا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان ذكر اللسان بعد الفم تنبيها على أن الذوق في اللسان كما مر في كلام الشارح رح لا في جميع الفم وإن كان اللمس فيه فلا استبعاد في اجتماع القوتين في عضو واحد ألا ترى أن في المعدة قوة جاذبة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة للثقل

والخبر الصادق إنما قال كذلك ولم يقل والقضية الصادقة مع اتحادهما لأنه فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص فإن الكلام الصادر عن الساهي والمجنون مثل زيد قائم يسمى خبرا لا قضية والعموم أنسب بالمقسم أي المطابق للواقع الغرض منه تعريف الخبر الصادق ودفع وهم وهو أن الصادق في الأغلب يقع صفة المتكلم فتوصيف الخبر به توصيف الشيء بوصف البائن حاصل الدفع أن الصادق يقع صفة الخبر أيضا والمراد بالواقع هو النسبة الخارجية كما سينص عليه الشارح فإن الخبر كلام الغرض منه توضيح التعريف بذكر دليل على أن الخبر الصادق يتصف بالمطابقة للواقع

يكون للنسبة خارج والجملة صفة كلام اى يكون للنسبة المتحققة فى ضمن الكلام القائمة بالذهن نسبة خارجية مسماة بالمحكى عنه عند المشهورين ومعنى كونها خارجية انها امر خارج عن نفس الكلام تطابقه اى الخارج تلك النسبة الكلامية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين فيكون اى الكلام صادقا او لا تطابقه اى لا تطابق النسبة الخارج بان تكون احديهما سلبية والاخرى ايجابية او بالعكس فيكون الكلام كاذبا **فان قيل** ان تفسير الخبر بالكلام لا يكون مانعا عن دخول المركب الناقص فيه مثل زيد الفاضل وغلام زيد فان الفاضل مثلا كلام بمعنى ما يتكلم به وللنسبة خارج فان زيد لا يخلو اما ان يتصف بهذا الوصف فى الواقع او لا فعلى الاول يكون زيد الفاضل صادقا وعلى الثانى كاذبا مع ان المركب الناقص مقابل الخبر فانه مركب تام قلنا ان المراد بالكلام فى كلام الشارح المركب التام الذى يتضمن كلمتين بالاسناد كما هو مصطلح النحاة وليس المراد به الكلام على اصل اهل اللغة والمركب الناقص كلام على اصطلاح اهل اللغة دون النحاة فالصدق والكذب على هذا اى على التفسير السابق من اوصاف الخبر فهما من صفات الخبر حقيقة بالحقيقة العرفية وقيل هما من صفات النسبة التامة اولا وبالذات ومن صفات الخبر والخبر فى تعريف الصدق فالخبر هو الكلام الذى يحتمل الصدق والكذب **فان قيل** فعلى هذا يلزم الدور فانهم اخذوا الخبر فى تعريف الصدق حيث قالوا هو الخبر عن الشئ على ما هو به فاخذوا الصدق فى تعريف الخبر والخبر فى تعريف الصدق وهل هذا دور قلنا الخبر يطلق على معنيين الاول الكلام المخبر به كما فى قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب والثانى بمعنى الاخبار كما فى قولهم الصدق هو الخبر عن الشئ على ما هو به فالخبر المعرف بالصدق بالمعنى الاول والخبر الواقع فى تعريف الصدق بالمعنى الثانى فاندفع الدور وايضا الصدق والكذب على المعنيين الاول ما يقع صفة الكلام والثانى ما يقع صفة المتكلم فالمذكور فى تعريف الخبر صفة الكلام بمعنى مطابقة نسبته للواقع وعدمها والمعرف بالخبر صفة المتكلم فلا دور ايضا واشار الى هذين الجوابين فى المطول وقد يقالان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به اى على وجه ذلك الشئ متلبس بذلك الوجه فى نفس الامر من غير اعتبار المعتبر فكلمة ما موصوفة عبارة عن الوجه وضمير هو عائد الى الشئ والباء للملابسة والضمير المجرور راجع الى كلمة ما ولا يصح ان تكون الباء سببية ولا يلزم كون الوجه مسببا للشئ وهو باطل لان الوجه اما عبارة عن الاثبات والنفى او عن ثبوت المحمول للموضوع

او نفيه عنه كما سيأتي تفصيله وعلى كل التقدير ينبغي ان يكون من الكيفيات لا يصلح للسببية والمراد بالشيء اما النسبة التامة الخبرية وهو الاوفق للمعنى لان المخبر عنه حقيقة هي النسبة وبواسطتها يتصف الموضوع به وحينئذ كلمة التي عبر عنه بالوجه عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو اوفق للفظ فان المخبر عنه في العرف المتعارف هو الموضوع كما يقال اخبرت عن زيد فكلمة ما عبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه عنه واختار الاول في شرح المفتاح كما اختاره ههنا لان مطمح نظرهم الى المعاني دون الالفاظ او لا على ما هو به اي الاخبار عن الشيء لا على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر توضيحه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة الخبرية بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن هذا ذاك فالاخبار عن النسبة الواقعية على ما هي عليه صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه تفسير لقوله الاخبار عن الشيء الخ فقوله الاعلام تفسير الاعلام فيكون مصدرا من الافعال لا جمعا وقوله بنسبة تفسير لقوله عن الشيء بان يكون الشيء بمعنى النسبة وكلمة عن بمعنى الباء وقوله تطابق الواقع تفسير لقوله على ما هو به وقوله او لا تطابقه تفسير لقوله لا على ما هو به فيكونان اي الصدق والكذب من صفات المخبر لان الاعلام بالنسبة صفة المخبر فمن ههنا اي لاجل صحة كون الصدق والكذب صفة للخبر والمخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف كما في هذا الكتاب وفي بعضها اي الكتب بالاضافة اي بالاضافة الخبر الى الصادق فالاختلاف في عبارات الكتب مبني على اختلاف موصوف الصدق والكذب **على نوعين** حصره فيهما بالاستقراء بانا تتبعنا فلم نجد غير هذين القسمين لعدم تعلق الغرض العلمي بغيرهما ووجه الضبط انه اما ان يكون خبر واحد او خبر متعدد فالاول لا يخلو اما ان يثبت صدقه بالدليل القطعي او لا فالاول خبر الرسول والثاني خبر غيره وهو ليس سببا للعلم والثاني لا يخلو اما ان يبلغ الى حد يمتنع الكذب اي كذب ذلك المتعدد او لا الاول خبر المتواتر والثاني خبر لا يكون سببا للعلم احدهما الخبر المتواتر من التواتر وهو التتابع والتوالي وذكروا للخبر المتواتر شروطا الاول ان يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى الدليل ونحوه فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا

فمنه العلم بالاستدلال والثالث أن يكون المخبر به ممكنا مشاهدا أو بالتجربة والحدس فلو أخبر جميع العالم من المستحيل عقلا أو من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي قيل في الاعتراض يجوز أن يخبر الكثير دفعة لا على التعاقب فرضنا دفعة لا على التوالي قلنا المراد بالدفعة المنفية المعنى الفلسفي وهو الوقوع في آن الغير المنقسم ولا يمكن خبر الكثير دفعة بهذا المعنى أو نقول أن سمع كلام جمع عظيم معا بحيث يفيد اليقين أن كل واحد منهم أخبره بذلك ممنوع لأن اشتغال السامعة بأصوات بعضهم يمنع عن سماع كلام آخرين كما هو معلوم بالتجربة والوجدان ولو سلم فكون الأكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية ثم ذكر المصنف رح تعريفه بعد بيان الشارح وجه تسميته بقوله **وهو** أي الخبر المتواتر **الخبر الثابت على ألسنة قوم** الألسنة جمع قلة تطلق على ما دون العشرة ولا يتوهم منه أنه قائل بحصول المتواتر بما دون العشرة كما هو مزعوم البعض ولو لم يكن قائلا به فيحتمل أن تستعمل القلة في مقام الكثرة لأنه لا عبرة للعدد في حصوله عنده كما ستقف عليه **لا يتصور تواطؤهم** والجملة صفة قوم أي لا يجوز من التجويز العقل تواطؤهم الغرض من التفسير أمران الأول تفسير غير المشهور بالمشهور والثاني دفع دخل وهو أن أهل العلم قالوا لا حجر في التصور فيتعلق بكل شيء سواء كان ممكنا أو محالا فيتعلق بتواطؤهم على الكذب أيضا وإن كان غير واقع فكيف لا يتصور تواطؤهم على الكذب حاصل الدفع أن المراد بعدم التصور عدم تجويز العقل اتفاقهم على الكذب على الكذب لأجل الكثرة في نفسه بدون قرينة خارجية فقول المصنف الثابت على الألسنة قوم بمنزلة الجنس شامل للمتصور وغيره وقوله لا يتصور الخ بمنزلة الفصل خرج به خبر قوم يتصور تواطؤهم على الكذب وبقيد ما خرج خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لأجل قرينة خارجية **ومصداقه** أي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر ووقوع العلم من غير شبهة **فأفاد** المصداق يطلق على ثلاثة معان بمعنى الفرد وإذا أضيف إلى الكل كما يقال زيد مصداق الإنسان وبمعنى المحكي عنه إذا أضيف إلى القضية نحو زيد مصداق زيد قائم يعني زيد المحيث بحيثية القيام محكي عنه لهذا الكلام وبمعنى العلة إذا نسب إلى الحمل كما قالوا المصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدئه به وإذا دريت هذا فالضمير في قوله ومصداقه إما عائد إلى مفهوم الخبر المتواتر الذي ذكره المصنف أو إلى كل واحد من مصاديقه مثل البغداد موجود ومكة المكرمة موجودة ونحو ذلك والأول باطل فلأن وقوع العلم الخ ليس من أفراد المفهوم

الكلي كما عرفت أفراده المقابلة من الكيفيات النفسية وأما الثاني فلأن وقوع العلم
ليس محكياً عنه لأفراد مفهوم الكلي فإن المحكي عنه لقولنا البغداد موجود كون
البغداد بحيث يصح انتزاع الوجود عنه وأما بطلان الثالث فلأن وقوع العلم
من غير شبهة ليس علة لحمل المفهوم الكلي على شيء ولا لأفراده بالبداهة
قلنا المراد بالمصداق ههنا المعنى اللغوي وهو ما يصدق الخبر وآلة لصدقه و
الضمير عائد إلى المفهوم باعتبار انطباقه على الأفراد لا المعاني الثلاثة فيكون المعنى ما
يصدق الخبر ويدل على بلوغه حد التواتر **فإن قيل** لا نسلم أن وقوع العلم
من غير شبهة دليل لصدق الخبر ومصداقه وإلا فيلزم الدور فإن الخبر المتواتر
مثل البغداد موجود موجب لوقوع العلم من غير شبهة فلو كان وقوع العلم من
غير شبهة مصداقاً لصدق الخبر ودليلاً له لزم الدور قلنا ههنا عقدان الأول
البغداد موجود والثاني البغداد موجود متواتر بأن يحمل متواتر على قولنا
البغداد موجود والمتواتر هو العقد الأول لأنه الثابت على ألسنتهم وهو
الموجب لوقوع العلم من غير شبهة لا العقد الثاني لأنه ليس بثابت على ألسنتهم
ووقوع العلم من غير شبهة مصداق للعقد الثاني فاندفع الدور **فإن قيل** إذا
كان وقوع العلم من غير شبهة دليلاً للخبر المتواتر يفيد العلم بالدليل لا
بالبداهة وهو خلاف ما سيأتي من المصنف من أنه يفيد بالبداهة حيث قال
وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري قلنا إنه دليل على العقد الثاني وهو
قولنا البغداد موجود متواتر لأنه مفيد للعلم من غير شبهة وكلما هذا شأنه
فهو متواتر فالعقد المذكور متواتر وهذا العقد الثاني ليس بمتواتر لعدم كونه
ثابتاً على ألسنتهم بل المتواتر هو العقد الأول وهو قولنا البغداد موجود
ولا يشترط في كون الخبر متواتراً عدد معين كما اشترطه القوم فذهب
الباقلاني إلى أنه خمسة لأن شهود الزنا أربعة يجب تزكيتهم و
تعديلهم فلا يفيد خبر الأربعة يقيناً وذهب البعض إلى أنه سبعة قياساً على
غسل الأواني من ولوغ الكلب سبع مرات وذهب البعض إلى أنه عشرة لقوله
تعالى تلك عشرة كاملة وفيه ما فيه وذهب المحققون إلى أنه اثنا عشر بعدد
نقباء قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً بعثهم لتبليغ دين موسى عليه السلام ليتواتر
فعلم أن التواتر يحصل بهذا العدد وذهب من لم يعلم إلى أنه عشرون لقوله
تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وفيه تأمل وذهب البعض إلى
أنه أربعون لقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين روي أن المؤمنين المتبعين حينئذ كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور
بتشهير الإسلام ونشر الشرع المفيد لليقين ولقوله عليه السلام خير السرايا أربعون
وذهب البعض إلى أنه خمسون قياساً على القسامة وذهب البعض إلى أنه

سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وذهب البعض الى انه ازيد من ثلاث مائة عدد اهل البدر وذهب البعض
الى انه لا يحصرهم عدد فتلك عشرة كاملة بل الفاظ بطلة لكون الخبر متواترا
هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا لا حالا ولا مآلا
فان قيل كيف يدل وقوع العلم من غير شبهة على حد التواتر لان هذا
العلم مستفاد من الخبر المتواتر فان الخبر ما لم يبلغ حد التواتر يحصل
العلم من غير شبهة عقلية فلو كان العلم من غير شبهة دليلا لاثبات
التواتر لزم الدور قلنا ههنا اربعة امور الاول نفس التواتر والثاني
نفس العلم من غير شبهة والثالث العلم على العلم من غير شبهة والرابع
العلم على التواتر فالاول سبب للثاني بدون عكس فان الخبر يفيد العلم
من غير شبهة بسبب التواتر والثالث سبب للرابع من غير عكس لان نفس
التواتر علة خفية من الكيفيات النفسية والعلم من غير شبهة معلول ظاهر
والعلم على المعلول للعلة الخفية علة للعلم على العلة الخفية فان العلم على
العالم دليل للعلم على الصانع **فان قيل** العلم من غير شبهة معلول لعلل
كثيرة قد يحصل بالخبر المتواتر وقد يحصل من خبر الرسول م وقد يحصل
بنظر العقل وقد يحصل بالمشاهدة فلا يستدل بالعلم بوجود هذا المعلول على
العلم على وجود التواتر الخبر لجواز حصوله بخبر الخبر المتواتر
كخبر الرسول م ونحوه قلنا عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة
مسلم عند عدم العلم بانتفاء سائر العلل واما عند العلم بانتفاء سائر
العلل سوى العلة خاصة فيستدل بوجود المعلول الاعم على وجود العلة
الخاصة وقد علمنا بانتفائها سوى الخبر المتواتر فان العلم من غير شبهة
على قولنا البغداد موجود لم يحصل من خبر الرسول م ولا بنظر العقل ولا با
المشاهدة بالضرورة بل حصل من خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب فدل وجود العلم من غير شبهة على بلوغ الخبر حد التواتر لان علل
هذا المعلول محصورة فيما ذكرنا فعدم علمنا يدل على انتفائها في نفس
الامر واما اذا لم تكن محصورة فعدم علمنا لا يدل على انتفائها في الواقع

وهو اى الخبر المتواتر بالضرورة اى بالبداهة **موجب للعلم**
الضروري نفى قوله موجب للعلم رد على السمنية والبراهمة
حيث قالوا ان المتواتر لا يفيد العلم الا اذا كان خبر اعماقهم في الحال
متمسكين بالتمسكات الواهية الاول انه كاجتماع الجميع على طعام واحد
وهو ممتنع عادة والثاني يجوز الكذب على كل فيجوز على الكل والمجموع
لانه هو الكل مجتمعا والثالث انه يؤدي الى اجتماع النقيضين اذا

الخبر جمعا بين النقيضين والرابع يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه قال لا نبي بعدي والخامس نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيض وهو مكابرة ضرورة العلم بالبلاد النائية والامم الماضية والتشكيك في الضروري ولا اعتداد عليه كشبه السوفسطائية والجواب عن الاول انه قياس مفارق لوجود الداعي وهو العادة ههنا وعدمه ثمه وعن الثاني قد يخالف حكم الكل حكم كل الا ترى ان كلا من النقيضين مقدور بخلاف الكل وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان ابتداءه ليس كوسطه وعن الخامس لا نسلم ان العلوم لا تتفاوت ولو سلم فالتفاوت للانس وعدمه وفي تقييد العلم بالضروري ايثار مذهب الجمهور القائلين على ان ذلك العلم ضروري بالعادة لانه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمين والعلم بالمتواترات ليس كذلك ومال الغزالي الى انه من قبيل القضايا قياساتها معها وهو قريب الى الحق وافهم وقال الكعبي وابو الحسين المعتزليان وغيرهما منا انه نظري واستدلوا اولا لا يحصل العلم الا بعد العلم بانه خبر في المحسوس عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكلما كان كذلك كان صادقا والجواب عنه ان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج وثانيا لو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة فلم يختلف والجواب لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة فلم يختلف والحق عند البعض ان بداهة البديهي يجوز ان تكون نظرية ولو سلم ان بداهة البديهي اوردت نقض المرتضى ولا مدى التوقف **كالعلم بالملوك الخالية** اي الماضية **في الازمنة الماضية والبلدان النائية** اي البعيدة كما قال الفقهاء والنائي كالترتيب يحتمل اي قوله والبلدان العطف على الملوك فيكون المعنى كالعلم بالبلدان النائية وعلى الازمنة فيكون التقدير وفي البلدان والاول اقرب معنا لموافقته لامثلة المشائخ في هذا المقام المتواتر بقولهم مثل وجود سكندر وبغداد فلو كان عطفا على الازمنة فالاكتفاء على وجود سكندر لازم واللزوم اللغوية اما في المعطوف عليه لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كان في الزمان الحال واما في المعطوف لان العلم بالملوك الماضين حاصل بالتواتر ولو كان في البلاد القريب او البعيد واذا كان البعد لفظا فهمنا في مقام توضيح كلام المصنف رح امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك اي كونه موجبا للعلم بالضرورة اي بالبداهة كما اشار اليه بقوله هو بالضرورة موجب للعلم ونبه

م بديهية قد يستلزم الوفاق وعدم الاختلاف في [illegible]

عليه بقوله فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة حرسها الله تعالى عن البوائق وبغداد
شرفها من مكه اذا نقصه او اهلكه سميت بها لانها تنقص الذنوب او تهلكها
او تهلك الجبابرة حين قصدوا الكعبة بسوء كما فعل بابرهة ما فعل او تملك من
الحد فيها او من المكاكة بضم الميم وهو مخ العظم سميت بها لانها اصل القرى وامها
وبغداد وهو بستان العدل بالفارسي وكان هناك بستان لنوشيروان يجلس
للعدل وقطع الخصومات بين الخصوم والامام وانه اي العلم ليس الا بالاخبار
اي اخبار قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لا بطريق اخر من طرق العلم فثبت
ان المتواتر موجب للعلم بالضرورة الوجدانية والثاني ان العلم الحاصل به ضروري
لا نظري كما ذهب اليه امام الحرمين وبعض اهل الاعتزال كما مر تفصيله فذلك اي
كونه ضروريا ثابت لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم
الى العلم بطريق الاكتساب في باب التصورات وترتيب المقدمات في باب التصديقات
من مقدمات الدليل من الصغرى والكبرى في القياس الاقتراني والمقدمة الشرطية و
الاستثنائية في القياس الاستثنائي فانه يحصل للصبي المميز العلم على وجود مكة
المكرمة من غير شبهة مع عدم خبرته على طريق اكتساب المجهول من المعلوم
وما ذكره الشارح على اثبات البداهة فهو تنبيه لا استدلال فان بداهة البديهي
بديهية ولا يلزم التسلسل وبالجملة العلم الحاصل به ضروري كايجابه العلم ضروري
وقد عرفت في مقام الاكتساب انه قد يكون كل من الايجاب والعلم الحاصل نظريا كنتائج
الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتائج الشكل الاول ومن
الناس من انكر افادة المتواتر العلم كالسمنية والبراهمة وتمسكوا بان خبر
النصارى بقتل عيسى حيث قالوا انا قتلنا المسيح وخبر اليهود بتأبيد دين موسى ؑ
حيث قالوا قال موسى تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض متواتران مع
كذبهما اما كذب الاول فلقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واما الثاني
فان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع من قبلنا على ما هو المسلم عند الامة المرحومة
فلو كان الخبر المتواتر موجبا للعلم لكان هذان الخبران موجبين للعلم واللازم
باطل على ما عرفت فالملزوم مثله فاجاب بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى وقال
في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى ؑ فوقع التناقض بين كلاميه بالضرورة
قيل في دفعه ان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر
الى المفعول فيكون التقدير واما اخبار اليهود النصارى فيوافق مع ما في التلويح
من ان المخبرين بهذا الخبر الكاذب هم اليهود وفيه انه لا يجوز حينئذ عطف قوله
واليهود على النصارى اذ المعطوف على المفعول مفعول مع انهم فاعلون مخبرون
بتأبيد دين موسى ؑ فاحتيج في المعطوف الى تحمل التقدير اي وخبر اليهود ويكون
العطف من قبيل عطف المركب الاضافي على المركب الاضافي والحق ان بعض النصارى

مع اليهود في اعتقاد القتل فان النصارى طائفتان طائفة مع اليهود في اعتقاد قتل عيسى ع و طائفة
قائلة برفعه الى السماء كما هو اعتقاد اهل الحق فاضافة الخبر الى النصارى ههنا اضافة المصدر
الى الفاعل واللام في النصارى للعهد يعني و اليهود هي الطائفة الاولى و اليهود اي خبر اليهود
بتأبيد دين موسى ع فتواتره اي تواتر كل واحد من الخبرين ممنوع لان مصداق التواتر وقوع
العلم بمضمون الخبر المتواتر من غير شبهة و لم يحصل لنا مطلق العلم فضلا عن العلم اليقيني
الضروري هذا هو السند الشامل للمنعين و اما سند منع الاول فلان اصل المخبرين
بقتل عيسى لم يبلغ حدا يحصل به العلم بقتله من غير شبهة و لم يكن هذا الخبر جاريا
على السنة قوم لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب و ذلك فان المخبرين به كانوا ستة
او سبعة و الظاهر انه لا يحصل العلم من غير شبهة بخبرهم سيما اذا كانوا
فاسقين مخبرين عن شك قال تعالى ما قتلوه و ما صلبوه و لكن شبه لهم و ذلك ان اليهود
لما اجتمعوا على قتل عيسى ع هرب منهم و دخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا يقال له يهودا
او يقال طيطانوس ليدخل البيت فجاء جبرئيل ع و رفع عيسى ع الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم
يجده فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى ع فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى ع فقتلوه و
صلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا و ان كان صاحبنا فاين عيسى وقالوا
الوجه وجه عيسى ع و الجسد جسد غيره و ذلك لان الله تعالى القى على وجهه شبه وجه عيسى ع
و لم يلق عليه شئ من شبه جسده فاكذبهم الله تعالى و قال و ما قتلوه و ما صلبوه و لكن
شبه لهم و اما سند منع الخبر الثاني فانهم اشترطوا في المتواتر مساواة الاوسط
مع الطرفين بان يكون المخبرون قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب كما كان
كذلك في الطرفين و كان اصل اليهود و المخبرون بهذا الخبر جما غفيرا كما كانوا الآن
كذلك و لكنهم لم يكونوا كذلك في الوسط لان اليهود لما بغوا في الارض بغير الحق من
انكارهم عن احكام التورىة و تحريفهم و غير ذلك سلط الله تعالى عليهم بخت نصر
فقتلهم و لم يغادر منهم الا بعض اصحاب قلل الجبال فانتفى شرط التواتر هو مساواة
الوسط الطرفين و بخت نصر اسم صنم وجد و هو عنده في اول الولادة فسمي بهذا
الاسم و قد ملك الدنيا شرقا و غربا و قد ملكها شرقا و غربا مومنان سليمان
و ذو القرنين و كافران نمرود و بخت نصر و سيملكها خامس من هذه الامة و هو الامام
المهدي و قد اشترط قوم و منهم فخر الاسلام الاسلام و العدالة و الجواب منع ذلك
و لو اخبر اهل قسطنطنية بقتل ملكهم حصل العلم نعم ذلك دخيل في تقليل العدد و موكد لعدم
تواطؤ على الكذب و اما الشرطية فكلا و من ههنا قالوا ان التواتر ليس من مباحث علم
الاسناد و شرط الشيعة المعصوم فيهم و شرط قوم اختلاف النسب و الدين و الوطن
و الكل باطل للعلم بالعلم بدون ذلك **فان قيل** اعتراض بالمعارضة وهي اقامة دليل على
خلاف ما اقام الخصم حاصله ان دليلكم و ان دل على ان الخبر المتواتر مفيد لليقين و لكن
عندنا دليل على انه يفيد الظن و هو ان خبر كل واحد من المخبرين لا يفيد الا الظن

لأن أكثر أهل العلم على أن الخبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً سواء كان متلبساً بالقرينة أم
لا وقيل يفيده ولا يفيد بدونها فعلى هذا لا يفيد خبر خلفاء الراشدين العلم مطلقاً
عند الأكثر وبدون القرينة عند البعض إلا أن خبرهم يفيد الظن القوي وقيل خبر العدل
مطلقاً سواء كان من خلفاء الراشدين أو غيرهم يفيد العلم فخبر الواحد لا يفيد إلا الظن
وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين فدل دليلنا على أن الخبر المتواتر لا يفيد اليقين فلا يصح
ما قال في المقام الأول من أنه موجب للعلم وأيضاً اعتراض ثان على المقام الأول أيضاً بالمعارضة
لما به أنه يجوز الكذب في خبر كل واحد بناء على أنه يحتمل الصدق والكذب وجواز كذب
كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه أي المجموع نفس الآحاد بناء على أن الهيئة
الصورية معتبرة في عنوان المجموع دون معنونه قلنا حاصل الجواب عن المعارضتين
بطريق منعهما أنه لا نسلم أن الظنون المجتمعة لا تفيد اليقين ولا نسلم أيضاً أن جواز
كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع وذكر سند
المنعين بقوله ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فيجوز أن يكون خبر
كل واحد ظنياً وخبر المجموع يقينياً فيكون جواز الكذب في خبر كل واحد من أفراد الإنسان
يشبعه الرغيف الواحد ولا يشبع مجموعه وفي إيراد رب سواء كانت للتقليل أو
التكثير تنبيه على أن تغاير حكم الشكلين ليس بطريق الكلية بل قد يتحد في بعض الموارد
مثل كل جسم ممكن فإنه كما كان كل فرد منه ممكناً كذلك جميع أفراده ممكناً **فإن قيل** جاز
أن تكون المادة المذكورة في الاعتراض من موارد اتحاد حكم الشكلين فبقي الاعتراض
على حاله قلنا أن حكم كل واحد منهما مغاير عن حكم الآخر في مادة الاعتراض لأن المجموع
على قسمين مجموع الأسباب ومجموع غير الأسباب وحكم مجموع الأسباب يجب أن
يكون مغايراً عن حكم كل واحد وقد لا يغاير كما مر والمجموع فيما نحن فيه مجموع الأسباب
لأن الخبر سبب للاعتقاد فإذا تعدد الخبر بتعدد المخبرين قوي الاعتقاد وبلغ حد الجزم
فإن قيل لا نسلم أن الخبر سبب الاعتقاد لأنه يعلم منه أن الصدق متعين فيه والأمر
ليس كذلك لأنه يحتمل الصدق والكذب قلنا أن الخبر وضع للإخبار عن الأمر الواقعي
وما هو إلا الصدق فمدلول الخبر بحسب الوضع الصدق فقط وأما وهم الكذب فاحتمال
عقلي لجواز تخلف المدلول الوضعي عن اللفظ الموضوع له لعدم العلاقة العقلية بين
الدال والمدلول فاحتمل عند العقل عدم تحقق مدلوله الحقيقي ولذا قال الرازي أن مدلول
الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي كذا قال الشارح في المطول والفاضل البهاري
في المسلم كقوة الحبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل واحد منها ونبه بهذا المثال
على أن المراد من المجموع ههنا هو مجموع الأسباب **فإن قيل** هذا اعتراض على المقام
الثاني على سبيل المعارضة أيضاً حاصله وإن قام الدليل على أن العلم الحاصل بالخبر
المتواتر ضروري لكن عندنا دليل على أنه ليس بضروري وهو أن الضروريات
لا يقع فيها التفاوت بالخفاء والوضوح والاختلاف أي اختلاف العقلاء في إثبات

الحكم الضروري وعدمه كما مر اختلاف فهم فيها سبق ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود سكندر الحاصل بالخبر المتواتر فثبت التفاوت بينهما بالقوة والضعف واثبت اختلاف العقلاء في العلم الحاصل به بقوله والمتواتر قد انكرت افادته جماعة من العقلاء كالسمنية وقد سبق منا نبذة من احوالهم والبراهمة المنتسبون الى رجل يقال له براهم ينكر النبوة كما ينكر افادة المتواتر العلم ومن الناس من ظن انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام وذلك خطأ فانهم ينكرون النبوة مطلقا والذين اعتقدوا نبوة ابراهيم ع من اهل الهند فهم الثنوية وقيل اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اى عدم وقوع التفاوت بين اقسام الضروري وعدم وقوع اختلاف العقلاء فيها ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة تفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال من اجل خفاء الحكم في نفسه وتصورات اطراف الاحكام فانه قد يكون الطرفان في الحكم البدهي بديهيين مثل الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين مثل وجود الواجب تعالى ليس بعرض فالحكم في الاول اوضح من الحكم في الثاني بواسطة تصورات الاطراف وقد يختلف فيه مكابرة وهي ما لم يكن الغرض فيه اظهار الصواب ولكن الزام الخصم والمعاندة هي المنازعة في المسئلة العلمية مع عدم العلم في كلامه وكلام صاحبه كالسوفسطائية في جميع الضروريات فلا اختلاف مطلقا لا ينافي البداهة فان اختلاف المكابر والمعاند متحقق في جميع الضروريات بدون خلل فيها و **النوع الثاني** من نوعي الخبر الصادق **خبر الرسول المؤيد** اسم مفعول من التأييد بمعنى التقوية **الثابتة رسالته** بيان للحاصل معنى المؤيد **بالمعجزة** ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة والرسول انسان اى رجل لا انثى حر لا عبد واشترط علماؤنا في الرسول شروطا الاول انه لا بد وان يكون انسانا لان الرسول لا بد ان يكون اشرف الانواع ونوع الانسان اشرف انواع الحيوان قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم بل اشرف من الملائكة كما هو مسلك اكثر الاشعرية والماتريدية واحترزوا به عن الجن لعدم وجود الرسول فيهم من انفسهم فان قيل كيف يشترطون به وقد قال تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم الآية قلنا المراد بالرسل في الآية الذين يسمعون الشرع من النبي البشري ثم يبلغونه الى قومهم كالجن الذين سمعوا القرآن ببطن النخلة ثم ولوا الى قومهم فقالوا يا قومنا انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فآمنا به او نقول معنى قوله تعالى الم يأتكم رسل منكم من احدكم وهو نوع الانسان على حد قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اى من احدهما وهو البحر المليح ويؤيده قوله ع وامرت ان اتلو القرآن على الجن

فان قيل كيف يشترطون كونه انسانا وقد قال تعالى الله يصطفي من الملائكة

رسلاً ومن الناس قلنا هذا شرط الرسول المتقلين لا لمطلق الرسول ولذا احترز هنا عن الجن لا عن الملائكة والشرط الثانى ان يكون رجلا لا انثى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم ولان النساء ناقصات العقل والدين كما ورد فى الحديث والرسل مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام وذلك انما يكون بكمال العقل وقوة الرأى والوثوق فى الدين ولانه لا يجوز امامتهن باتفاق الائمة فكيف يجوز نبوتهن والشرط الثالث ان يكون حرا لا عبدا لان المراد من الرجال فى الاية المذكورة الكاملون وهم الاحرار كما كان المراد من الرجلين فى اية الشهادة الحرين ولان الرقية فى العبد اثر الكفر والرسل والانبياء معصومون عن الكفر بل عن جميع المعاصى كبيرها وصغيرها قبل النبوة وبعدها ولان العبد مهين مستحقر فى اعين الانام والنبى لا بد ان يكون مستعظما لاتباع العوام فجرت سنته تعالى على انه لم يبعث رسولا من رسله الا من ذوى النسب الشريف والشرط الرابع ان يكون معصوما عن الذنوب كلها قبل النبوة وبعدها قال الامام الاعظم والانبياء منزهون عن الصغائر والكبائر قال القارى ثم هذه العصمة ثابتة للانبياء قبل النبوة وبعدها على الاصح وهم مؤيدون بالمعجزات الباهرات والايات الظاهرة انتهى لانه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع لقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله الاية والثانى رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ الاية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته فى القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول فى امر الدين القائم الى يوم الدين والثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية والرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وغير ذلك لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات والخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان المراد به النبوة والسادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية ولاغوينهم اجمعين الا عبادك المخلصين لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم انهم كانوا يسارعون فى الخيرات وانهم عندنا من المصطفين الاخيار والعصمة ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع بقاء القدرة والاختيار وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ الماتريدى العصمة لا تزيل المحنة وهذه الشروط مبسوطة فى كتابنا المسمى بتحفة اهل الاسلام بعثه الله تعالى اى ارسله الله تعالى والبعث يطلق على الارسال مطلقا سواء كان ارسال الله تعالى نحو فبعث الله غرابا يبحث فى الارض الاية وارسال الناس كما فى قول الشاعر بعثوا الى عريفهم يتوسم وعلى اليقظة بعد

النوم كما في قوله تعالى وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم اي ايقظناهم وعلى الاحياء بعد الموت كما في قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم اي احييناكم وعلى ارسال الله تعالى رسولا لتبليغ الاحكام الى خلقه كما في قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا الى الخلق اي المخلوق لتبليغ الاحكام اصلية كانت او شرعية وفي بعض النسخ الاحكام الشرعية واللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول شاعر له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب او للتعليل بالحكم والمصالح والاشعرية اعتقدوا على ان افعاله تعالى لا تعلل بعلة لوجهين الاول انه لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغير واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وجه اللزوم انه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال وفيه لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة وذلك لانه تعالى جواد يعطي ما ينبغي لمن ينبغي لا لغرض ولا عوض والثاني انه لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل و توسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والبقية من البعض فيه ان معنى استناد الكل اليه تعالى ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة واختار اكثر الفقهاء الحنفية والمعتزلة صحة تعليل افعاله تعالى بالحكم والمصالح قال في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية و قال العلامة الالوسي رح وانا اقول بما ذهب اليه السلف لوجود التعليل فيما يزيد على عشرة الاف آية وحديث والتزام تاويل جميعها خروج عن الانصاف والمراد بالحكم ههنا ما هو المراد في قوله واعلم ان الاحكام الشرعية **فان قيل** تعريف الرسول ع لا يتناول بعض انبياء بني اسرائيل كيوشع بن نون فانه بعث لتقرير دين موسى لا لتبليغه لانه وجد من موسى ع وهارون ع قلنا التبليغ عام سواء كان الى كافة الناس او الى قوم دون قوم ويوشع بلغه الى من لم يبلغه موسى وهارون **فان قيل** هذا التعريف لا يتناول النبي الذي اوحى الله تعالى لتكميل نفسه كما قالوا في زيد بن عمرو بن نفيل القريشي قلنا على تقدير نبوته لا نسلم انه لم يدع الخلق لانه قد روي انه يقول يا ايها الناس هلم الي فلم يبق على دين الخليل غيري ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف **فان قيل** حصر الخبر الصادق في القسمين باطل لوجود القسم الثالث وهو خبر النبي ع فانه قسم من الخبر الصادق وايضا لا يكون تعريف الرسول ع مانعا عن دخول النبي فيه قلنا ان الرسول والنبي عند المصنف رح

والشارح متساويان فلا يلزم شيء من المحذورين وهذا ما اثره ابن الهمام فكل رسول نبي وبالعكس وذهب البعض الى التباين بينهما فالرسول من يأتي بالشرع الجديد والنبي لم يأت فيصدق السلب الكلي من الجانبين وذلك مدفوع بقوله تعالى في حق اسماعيل ع وكان رسولا نبيا واختار البعض ان الرسول اعم من الملك والانس والنبي من الانس فقط فيه ان كلامنا في رسول الانس لا في الاعم منه وقال شارح العقيدة الطحاوية وقد ذكروا فروقا بين النبي والرسول واحسنها ان من نبأه الله تعالى بخبر السماء ان امره ان يبلغ غيره فهو نبي رسول وان لم يأمره فهو نبي ليس برسول فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقال جمهور علمائنا ان الرسول اخص من النبي م فكل رسول كرسولنا نبي وبعض الانبياء نبي اسرائيل ليس برسول واليه اشار بقوله وقد يشترط بقوله اي في الرسول كتاب بخلاف النبي فانه اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية من وجهين الاول ان العطف يقتضي التغاير بين المعطوف عليه والمعطوف والتساوي ينافيه والثاني ان النسبة بينهما لا تخلو اما ان تكون بالتساوي او التباين الكلي او العموم والخصوص مطلقا بان يكون الرسول اعم من النبي والاول باطل لان نفي احد المتساويين يستلزم نفي المساوي الاول وكذا الثاني لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص والثالث باطل لما مر انفا فوجب ان يكون النسبة بينهما بالعموم والخصوص بان يكون الرسول اخص من النبي ع وقد ثبت ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فصح نفي النبي بعد نفي الرسول لانه لم يذهب احد من العقلاء الى هذه النسبة بينهما **فان قيل** اذا كان النبي اعم من الرسول فيحصل نفي الرسول بنفي النبي لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص فما الحكمة في نفي الرسول قبل نفي النبي ع قلت لعل الحكمة فيه اهتمام بشأن الرسول وتنبيه على علو رتبته ويدل على عموم النبي من الرسول ان عدد الانبياء ع ازيد من عدد الرسل في رواية احمد عن ابي ذر رض انه ع سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا والرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر او خمسة عشر فدخلت الرسل في الانبياء فكل رسول نبي ولا عكس والاحوط التحقيق على انه لا تعين عددا لئلا يدخل فيهم من ليس منهم ويخرج منهم من هو منهم قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص **فان قيل** ان عدد الرسل ما قلت وعدد الكتب مائة واربعة فعلى ادم عشر صحائف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى ع وعيسى ع وداود ع ومحمد ع التورية والانجيل والزبور والفرقان فكانت الكتب مع هذه الرسل الثمانية دون غيرهم فكيف يصح اشتراط الكتاب مع الرسول قلنا المراد بكون الكتاب مع الرسول ان يكون هو مأمورا بالعمل سواء نزل عليه او على من قبله كالتورية فانه نزل على موسى ويحكم بها النبيون ولو سلمنا اشتراط النزول عليه فنقول جاز ان يتكرر نزول الكتب كما نزلت الفاتحة مكررة مرة نزلت في مكة واخرى في المدينة **فان قيل** احتمال تكرير النزول غير مستقيم

م لا يقال هذا ان تكون النسبة بينهما بالعموم والخصوص من وجه وحينئذ لا يصح النفي النبي بعد نفي الرسول ١٢

تخصيص بعض الصحف والكتب ببعض الانبياء كما عرفت   قلنا على تقدير صحة
رواية التخصيص نقول تخصيص الا بعض الكتب ببعض الرسل لنزوله عليه اولاً وان كان
نازلاً مرة ثانية على غيره وقد يشترط في الرسول الشرع الجديد بان يكون مستقلاً في
الاحكام الفرعية من غيره وان لم يكن الكتاب معه وفيه ان اسماعيل كان رسولاً قال تعالى
وكان رسولاً نبياً ولا شرع جديد معه كما صرح القاضي بانه كان على شريعة ابيه ابراهيم
ومنها اختار المساواة بينهما حيث صدر نسبة العموم والخصوص بينهما بصيغة التمريض
لينحصر الخبر الصادق في نوعيه وعلى تقدير تحقق نسبة العموم والخصوص بينهما
يلزم خروج خبر النبي عن الخبر الصادق ويمكن الجواب من جانب الجمهور بان حصر الخبر
الصادق في النوعين بالنسبة الى هذه الامة المرحومة ولا ريب في ان اسباب العلم
لهذه الامة ثالثها خبر رسولهم وهو عين خبر نبيهم قيل في الجواب عن جانبهم ان المراد
من الرسول في كلام المصنف من ارسله الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام رسولاً كان او نبياً
او كلامه مبني على المجاز المرسل من قبيل ذكر الخاص وارادة العام المعجزة والتاء على
تاويلها بالآية او للنقل من الوصفية الى الاسمية او للمبالغة كما مر اعلم ان النبوة قد
يثبت بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رض وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص
التوراة والانجيل في نبوة نبينا ع وكاخبار موسى ع بنبوة هارون ع واما الدليل المثبت
للنبوة على الاطلاق والحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب
فهي المعجزة فقط وهي في العرف امر خارق للعادة اي امر مخالف للعادة الالهية والفعل
العادي ما صدر عنه تعالى غالباً كاحتراق الشيء عند تماسه بالنار والفعل الخارق للعادة ما لم يصدر
عنه غالباً كعدم احتراق ابراهيم ع عند القائه في النار ومن اقتصر شرح المقاصد انما قال امر
ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار برداً وسلاماً انتهى قصد به اي اراد الله تعالى
بالامر الخارق او صاحب المعجزة اظهار صدق من ادعى انه رسول الله خرج به الارهاص
اي التاسيس لقاعدة النبوة وهو امر خارق ظهر عن النبي قبل دعوى النبوة والكرامة
والمعونة والاستدراج والاهانة والسحر فان كلاً منها امور خارقة للعادة اعلم
ان اظهار الصدق مشروط بشرطين الاول ان يكون الامر الخارق موافقاً لدعوى
من ادعى النبوة اذ لو كان مخالفاً لدعواه كان مكذباً له كما قيل في مسيلمة الكذاب المتنبي
انه سأل الله تعالى ان يصح عين شخص اعمى بعين واحدة فاذهب الله تعالى نور عينه الصحيحة
فمن امر خارق يخالف دعواه يظهر كذبه لا صدقه والثاني ان لا يكون الامر الخارق
مكذباً له وان كان موافقاً لدعواه كمن قال ان معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب
فان قيل ان تعريف المعجزة لا يكون مانعاً عن دخول سحر المتنبي فانه امر خارق ظهر
على يد من ادعى النبوة اجيب عنه بوجوه ثلثة   الاول ان الله تعالى لا يخلق الامر الخارق
بحكم العادة على يد الكاذب في دعوى النبوة لئلا يلزم تصديق الكاذب والتباس الحق

بالباطل بخلاف الكاذب في دعوى الالوهية حيث يظهر الامر الخارق على يده لعدم التباس الحق
بالباطل لان ذاته الممكنة المحتاجة الى العلة المفتقرة الى الحوائج الانسانية مشاهدة تدل
على كذبه والثاني وهو تسليم انه يصدق على سحر المتنبي فان المأخوذ في التعريف اظهار
الصدق واظهار الشيء فرع وجوده ولا صدق في دعوى المتنبي والثالث الحق ان السحر
ليس من الخوارق وان اتفق العلماء على كونه امرا خارقا لان الامر الخارق ما لا يترتب
على الاسباب الخفية والسحر ما يترتب عليها كلما باشرها احد يخلق الله تعالى عقيب استعمالها
فيكون من قبيل ترتب الشيء على سببه مثل ترتب الاسهال بعد شرب السقمونيا وشفاء المريض
بعد استعمال الادوية بخلاف شفائه بدعاء شخص **فان قيل** لا يدخل في تعريف المعجزة
كرامة الولي مع انها معجزة لنبي هذا الولي على ما نص عليه العلماء لعدم قصد اظهار صدق النبي
فيها بل يظهر به توقير الولي فقط وايضا ان الارهاص عندنا من المعجزة ولا يصدق
تعريفها عليه لعدم قصد اظهار صدق مدعي النبوة لفقد دعوى النبوة حينئذ قلنا ان
عد الكرامة من المعجزة على سبيل تشبيهها مع المعجزة في كون كل واحدة منهما من الخوارق
واما عد الارهاص منها فعلى طريق تغليب ما صدر بعد النبوة على ما صدر قبل النبوة من الامور
الخارقة وباعتبار ما يؤول اليه لا على سبيل الحقيقة اعلم ان الامور الخارقة للعادة ستة
عند المحققين المعجزة[1] والارهاص[2] والكرامة[3] والمعونة[4] والاستدراج[5] والاهانة[6] ووجه
الضبط ان الامر الخارق لا يخلو اما ان يظهر على يد المؤمن المطيع او على يد الفاسق العنيد
والاول لا يخلو اما ان يكون مدعي النبوة في الحال او في المآل او لا يكون مطلقا والاول المعجزة
والثاني الارهاص والثالث لا يخلو اما ان يكون مؤمنا كاملا او متوسطا فالاول كرامة و
هي ظهور امر خارق على يد الولي والثاني معونة وهي ما يظهر من قبل المؤمنين الذين ليسوا
بفاسقين ولا اولياء تخليصا لهم من المحن والبلاء والثاني اي الفاسق العنيد لا يخلو اما
ان يكون ذلك الامر الخارق موافقا لدعواه او مخالفا عنها فالاول هو الاستدراج وهو
ان يبعد العبد من رحمة الله تعالى ويقرب الى عقابه تدريجا وقيل هو الدنو الى عذابه تعالى
بالامهال قليلا وقيل هو ان يرفعه الشيطان درجة الى مكان عال ثم يسقطه من ذلك المكان
حتى يهلكه هلاكا والثاني اهانة وهي اظهار الله تعالى على خلاف عزمه كما ظهر من مسيلمة الكذاب
حيث دعى الاعور لتصح عينه العوراء فذهب نور العين الصحيحة ايضا واختلفوا ان السحر هل هو
من الخوارق ام لا فذهب المحققون الى الثاني وعامة العلماء الى الاول **وهو** اي خبر الرسول

يوجب العلم الاستدلالي الحاصل بالاستدلال الغرض منه دفع اعتراض وهو ان الاستدلالي
منسوب الى الاستدلال وهو اما ما يكون قبل الاستدلال ويكون الاستدلال له عقيبه مع الوصل
او ما يكون معه معية بالذات وكلا المعنيين غير ملائم في هذا المقام بلا مرية تحاصل الدفع
ان معنى الاستدلالي ما يكون حاصلا بالاستدلال لا بالمعنيين المذكورين في الاعتراض
والاستدلال تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء كان من الاثر على المؤثر ويسمى
استدلالا انيا او بالعكس ويسمى استدلالا لميا اي النظر في الدليل اي تقريره

لا اثبات المدلول له بالمعنى اللغوي وهو طلب الدليل اذ هذا المعنى غير ملائم في هذا المقام كما لا يخفى **فان قيل** اذا كان العلم حاصلا بالدليل فلا يكون حاصلا بخبر الرسول ؏ قلنا وهو اي الدليل في اللغة المرشد او ما به الارشاد وفي اصطلاح الاصوليين الذي يمكن التوصل اي الوصول الذهني بالكلفة والمشقة اي التفصيل المفيد للكلفة لاشتمال الدليل عليها **فان قيل** المراد بالامكان لا يخلو اما الاستعدادي او النفس الامري او الامكان العام فعلى الاول لا يكون التعريف جامعا لافراده اذ الامكان الاستعدادي عبارة عن عدم الفعلية عما من شانه الفعلية فيكون مقابلا للفعلية فلم يتناول للدليل الذي حصل النتيجة منه بالفعل وعلى الثاني لا يكون جامعا لافراده ايضا فان الامكان النفس الامري عبارة عن سلب الضرورة من الجانب المقابل مطلقا سواء كانت هذه الضرورة ذاتية او غيرية ويقابل للقوة ويجامع الفعل فيخرج عن التعريف الدليل الذي يحصل العلم بالنتيجة بالقوة مع انه دليل عند اهل السنة لان العلم بالنتيجة غير لازم بل بطريق جري العادة الالهية وعلى الثالث يلزم كون الدليل دليلا بالنظر الى نقيض النتيجة
١ لان الامكان الذاتي يتناول المواد الثلث اعني الواجب والممكن الخاص والممتنع فالممتنع ممكن
٢ بالامكان العام فتوصل الدليل الى نقيض النتيجة لانه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
المقيد بجانب العدم فيصدق عليه انه يمكن التوصل اه قلنا باحداث الشق الرابع وهو ان المراد بالامكان ههنا الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الجانبين فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل فيجوز ان يتوصل وان لا يتوصل والدليل على اخذ الامكان الخاص مع ان المذكور في التعريف مطلق الامكان ان هذا التعريف مما اثره اهل السنة وهم قائلون على ان فيضان العلم على النتيجة بطريق العادة الالهية والفيضان العادي يقتضي سلب الضرورة من الجانبين او نقول باختيار الشق الثالث وان قلت ما قلت قلت الامكان العام على قسمين احدهما المقيد بجانب الوجود وهو سلب الضرورة عن جانب الوجود وهو التوصل الى المطلوب الخبري والثاني المقيد بجانب العدم وهو سلب الضرورة عن جانب العدم وهو عدم التوصل الى المطلوب الخبري والمعنى ههنا المعنى الثاني وحينئذ لا يكون الدليل دليلا بالنظر الى نقيض النتيجة وهذا الامكان قد يتحقق في ضمن الوجوب فيرد النقض بخروج الدليل الذي لم يمكن التوصل فيه بالفعل مع انه دليل عند اهل السنة فالاول (الرجوع) الى الجواب الاول اولى بصحيح النظر فيه اي بالنظر الصحيح والضمير عائد الى الموصول لا الى الدليل لئلا يلزم اخذ المحدود في الحد **فان قيل** لا يصح عوده الى الموصول لانه عبارة عن المفرد وهو العالم كما قال الشارح ره والنظر مفسر بالترتيب وهو لا يكون الا في المركب قلنا كلام الشارح مبني على تقدير الاحوال بعد كلمة في وقبل الهاء فيكون المعنى الدليل هو الذي يمكن توصل ذهن المستدل بالنظر الصحيح في احواله والمراد بالاحوال محمولات المطالب وبصحيح النظر فيها ان تثبت المحمولات لموضوعات المطالب بواسطة الحد الاوسط كحدوث الحادث للعالم بواسطة المتغير الى المطلوب الخبري اي التصديق واليقين على النتيجة والعلم في اصطلاح المتكلمين مقابل الظن فخرج به عن تعريف الدليل ما عدا البرهان

كالخطابة والجدل والشعر فان كل واحد منها يفيد الظن وقيد المطلوب بالخبري لان الدليل
موصل لتصديقي يحصل به التصديق على شيء ويزيل الشك عنه والتصديق لا يتعلق الا بالمركب
التام الخبري لا بالمركب الانشائي والمركب الناقص بجميع اقسامه ولا بالمفرد بل يتعلق
بها التصور وقيل والقائل اهل المعقول فالدليل في عرفهم قول مؤلف اعلم ان القول في
الاصطلاح مادل جزء لفظه على جزء المعنى وفي اللغة يعبر عنه بالفارسية بتركيب دادة
شده فان كان المراد المعنى الاصطلاحي فيكون من الجوامد فلا يصح تعلق الظرف به
فذكر المؤلف المبني للمفعول ليتعلق به الظرف وان كان المراد به المعنى اللغوي فيصح
تعلق الظرف به وحينئذٍ في ذكر المؤلف ايماء الى انه لا بد في الدليل من المناسبة
بين اجزائه لان المؤلف ما يكون بين اجزائه مناسبة فهو اخص من المركب من قضايا و
القضية قول يحتمل الصدق والكذب او قول يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه
والجمع ههنا لغوي لان الدليل مطلقا سواء كان اقترانيا او استثنائيا يتركب من المقدمتين
ويقال لاجزاء الاول الصغرى والكبرى ولاجزاء الثاني المقدمة الشرطية والاستثنائية
مثال الاول قولنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث ومثال الثاني قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فالشمس طالعة يستلزم لذاته اي يستلزم ذلك
القول المؤلف لذاته لا بواسطة المقدمة الاجنبية اما لازمة لمقدمات الدليل متناقضة في
الحدود كعكس نقيض احدى المقدمتين مثلا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر يلزم منه بواسطة عكس نقيض المقدمة
الثانية وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر ان جزء الجوهر جوهر واما غير
لازمة كما في القياس المساواة مثل ا مساوٍ لب و ب مساوٍ لج ويلزم منه بواسطة كل
مساو لمساو لج مساو لج ان ا مساو لج فحيث تصدق تلك المقدمة الاجنبية كالمساواة
واللزوم والتوقف فان مساو المساوي لشيء مساو له ولازم اللازم لازم وموقوف
الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء تصدق تلك النتيجة وفيما لا تصدق تلك المقدمة
الاجنبية فلا تصدق تلك النتيجة المطلوبة كالتناقض والتضاعف فان نصف النصف
ربع لا نصف فقولنا ا مساوٍ لج نتيجة مطلوبة لا تحصل بدون المقدمة الاجنبية واما
قولنا فامساو لمساو لج فنتيجة لازمة مع ذات المقدمتين المذكورتين تحصل بدونها
فان قيل ان مصداق القضايا والقول المؤلف واحد فما وجه ارجاع الضمير الى القول
المؤلف حيث قال لذاته لا الى القضايا حيث لم يقل لذاتها مع كون القضايا قريبة قلنا نبه به
على ان للصورة دخلا في الاستلزام الى النتيجة كما ان للمادة دخلا فيه فلو قال لذاتها
بارجاع الضمير الى القضايا التي هي مادة القياس لتوهم منه ان استلزام القياس
القول الاخر انما يكون بحسب المادة فقط بدون دخل الصورة مع ان الاستلزام لقول
الاخر انما يكون بحسب المادة والصورة كليهما **فان قيل** ان التعريف يشمل الدليل
المعقول والملفوظ اما اذا كان المراد من القول المعنى اللغوي كما مر تفسيره فظاهر لانه

بهذا المعنى مشترك بالاشتراك المعنوي بينهما واما اذا كان منه المعنى الاصطلاحي فالشمول لهما بطريق المقايسة فان القول بالمعنى الاصطلاحي يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين ما يدل جزؤه لفظه على جزء معناه وما يفهم جزء المعنى من جزء اللفظ فالاول مركب ملفوظ والثاني مركب معقول فاذا اريد من القول احدهما يراد المعنى الاخر بالمقايسة وعلى كل تقدير فالتعريف يشمل كليهما مع ان التلفظ بالدليل لا يستلزم المدلول بالنظر الى غير العالم بالوضع قلنا الاستلزام انما يكون بالنظر الى العالم بالوضع فانه اذا تلفظ العالم بالوضع بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فيحصل له العلم بقولنا العالم حادث لان تلفظ الدليل يستلزم تعلقه بالنظر الى العالم بالوضع وتعلقه يستلزم العلم بالمطلوب قولاً اخر وهو المسمى بالنتيجة اعلم ان العقلاء اختلفوا في كيفية افادة النظر للعلم على النتيجة فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم في نفس المستدل عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة الالهية اي تكرر ذلك دائماً من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله واختياره ابتداءً وان المختار لا يكون موجباً وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلاً اخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر فعل للناظر يوجب فعلاً اخر له وهو العلم على النتيجة اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن ليفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا بقدر الاستعداد وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه مذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة واستدل الامام على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وانما صدر هذا التعريف بصيغة التمريض مع تأخره بوجهين الاول ان المقصود ههنا تعريف مطلق الدليل وهذا تعريف لقسم الدليل وهو البرهان والثاني ان المأخوذ فيه الاستلزام وهو يؤيد مذهب الفلاسفة فانهم قائلون باللزوم بخلاف جمهور اهل السنة فانهم ليسوا بقائلين به فلا ينطبق هذا التعريف على مذهبهم فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع لانه دليل موصل الى المطلوب الخبري بالفعل لا يفتقر الى النظر الصحيح فيه فان قيل ان الضمير في قوله بصحيح النظر فيه لا يخلو اما عائد الى الشيء الذي عبر عنه بالذي ومصداقه العالم او يكون النظر اعم من ان يكون في نفسه وفي احواله فعلى الاول ينحصر الدليل في المقدمات الغير المرتبة وحينئذ لا يصح ان يكون العالم دليلاً فضلاً عن حصر الدليل فيه كما يشعر عليه كلام الشارح فان النظر

ة شئ يقتضي تعدده لانه مفسر بترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول فكيف يكون المفرد محلا للنظر وعلى الثاني تكون المقدمات الغير المرتبة دليلا لا العالم فلا يصح حصره في العالم ايضا قلنا باختيار شق ثالث وهو ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط والمراد بالاحوال محمولات المسائل وبصحيح النظر في الاحوال ان تثبت المحمولات لموضوعات المطالب بواسطة الحد الاوسط كاثبات الحادث للعالم بواسطة المتغير **فان قيل** فعلى هذا يلزم خلاف الظاهر لان الظاهر اما حمل اللفظ على الفرد الكامل او اجراءه على الاطلاق والامر ههنا ليس كذلك اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الفرد الكامل هو النظر في ذات الدليل والتقدير خلاف الظاهر قلنا النظر في احوال الدليل اوكد من النظر في ذاته بمقتضى المقام لان الدليل على وجود الصانع هو العالم باعتبار احواله لا باعتبار الذات فالنظر في احوال الدليل فرد كامل **فان قيل** فعلى هذا يلزم حصر الدليل في المفرد لان النظر في الاحوال انما يتحقق في المفرد وهو خلاف اصطلاحهم فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب قلنا ان اراد انهم قسموا الدليل بهذا المعنى اليهما فهو ممنوع لانه يجوز ان يكون هذا التعريف للدليل المفرد وان اراد انهم قسموا الدليل الى القسمين المذكورين فهو مسلم لكن لا نسلم ان يكون الدليل بهذا المعنى منقسما اليهما لجواز ان يكون هذا التعريف للدليل المفرد بخصوصه كما ان قولهم قول مؤلف من قضايا الخ تعريف للدليل المركب والحق في الجواب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني وهو ان المراد بالنظر فيه النظر في نفسه وفي احواله اجراء للفظ على اطلاقه كما هو مختار اهل اللغة فيتناول التعريف للدليل المفرد والمركب وهو مفسر بالمقدمات الغير المرتبة فلم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح واما حصر الدليل في العالم المستفاد من كلام الشارح رح فهو اضافي بمعنى ان هذا التعريف لا يتناول المقدمات المرتبة كما يتناول لها تعريفهم حتى لهم قول مؤلف الخ لانه يمكن النظر في نفسها للزوم تحصيل الحاصل ولا في احوالها لعدم افادته النتيجة المطلوبة وعلى الثاني فقولنا العالم حادث وكل حادث له صانع لانه هو القول المؤلف المستلزم للقول الاخر واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ اخر فالعلم في عرف العقلاء صفة يتناول الظن وغيره من اقسام التصور والتصديق وفي اصطلاح المتكلمين يختص بالتصديق اليقيني والمراد به ههنا هو التصديق اليقيني والظني **فان قيل** هذا التعريف لا يكون مانعا عن دخول الغير فانه دخل فيه الحد المستلزم تصوره لتصور المحدود والرسم المستلزم تصوره لتصور المرسوم والملزوم المستلزم تصوره لتصور لازمه البين بالمعنى الاخص الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كالعمى للبصر مع ان كل واحد من الحد والرسم والملزوم ليس دليلا على المحدود والمرسوم واللازم البين بالمعنى الاخص بالضرورة قلنا المراد بالعلم الثاني في التعريف العلم التصديقي من قبيل حمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الحالية وهي ان كلامنا في الموصول التصديقي

لا من قبيل ذكر العام وارادة الخاص **فان قيل** ان التعريف لا يكون مانعًا عن دخول الغير فيه ايضا بعد تقييد العلم الثاني بالتصديق فان العلم على كل قضية يستلزم العلم اليقيني على عكسها مثلاً العلم على كل حيوان جسم يستلزم العلم التصديقي على بعض الجسم حيوان فيصدق التعريف على كل قضية بالنسبة الى عكسها مع انها ليست بدليل على عكسها قلنا المراد بلزوم علم النتيجة مع علم الدليل انه ناشئ منه بان يكون علم النتيجة مستنبطًا من علم الدليل كما هو مقتضى كلمة من بخلاف علم عكس القضية فانه لازم لعلم اصل القضية وليس ناشئ منه فان العلم الناشئ لا بد وان يكون كسبيا وعلم العكس قد يكون بديهيا وقد يكون نظريًا وعلى تقدير كسبيته لا يكون ناشيا عن علم اصل القضية بل قد يكون ناشئًا عن دليله وقيل في الجواب بان القضية تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولهذا نعقلها مع الغفلة عن عكسها فيكون الملازمة بين القضية وعكسها في نفس الامر لا في العلم واما اللزوم بين الدليل والمدلول فهو بحسب العلم يرد عليه ان العلم بالنتيجة يستلزم العلم بالمقدمتين اللتين انتجتا اياها فيصدق التعريف على النتيجة بالنسبة الى المقدمتين فلا محيص عنه الا بالرجوع الى الجواب الاول فان علم النتيجة يلزمه علم المقدمتين لا انه ناشئ عنه **فان قيل** ان التعريف لا يكون جامعًا لافراده فانه لا يتناول ماعدا الشكل الاول من الاشكال الثلثة فان المراد من اللزوم هو اللزوم العلمي كما عرفت ولا لزوم فيها بين علم الدليل وعلم المدلول اصلاً اما البين فانها لا تنتج بدون دليل مثل ردها الى الشكل الاول ونحوه كما عرف طريقه في محله واما غير البين فانه يستدعي نفس اللزوم مع خفائه ولا لزوم بين العلمين في هذه الثلثة وقد اجاب الفاضل البهاري عنه بانه ان اخذ اللزوم في نفس الامر فيها وحصل المطلوب وان اعتبر بحسب العلم وهو الاشهر فالمراد الاستعقاب بعد تفطن الاندراج ولا شك ان من علم اندراج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر واندراج افراد الاصغر تحت افراد الاوسط التي حكم عليها بالاكبر يعلم اللزوم بين الدليل والمدلول او نقول ان الاشكال الثلثة تسمى ادلة من حيث رجوعها الى الشكل واشتمالها عليه بالقوة

فان قيل هذا التعريف لا يكون مانعا عن دخول الغير فان بين علم المقدمات وبين علم النتيجة الحاصلة من هذه المقدمات بالحدس لزوم مثلاً اذا حصل من العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث العلم بقولنا العالم حادث بطريق الحدس يصدق تعريف الدليل عليه للزوم بين العلمين مع انه لا يقال ان العلم الثاني حاصل من الدليل بل يقال انه حاصل بالحدس والحدس انتقال دفعي فيباين عن الدليل قلنا المراد باللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان هذا التعريف للدليل المعتبر فيه النظر والنظر مقابل الحدس فبالثاني اوفق من موافقته مع الاول فاسم التفضيل مستعمل بمعنى المقدرة كما في الله اكبر واما كونه اوفق بالثاني فظاهر لان بين الاستلزام المذكور في الثاني واللزوم المعتبر في الثالث اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري فانه ان اعتبر اللزوم من جانب الدليل فيسمى بالاستلزام

وان اخذ من طرف النتيجة فيسمى باللزوم واما نفس الموافقة مع الاول فمتحقق لانك قد عرفت ان المراد بالاحوال محمولات المطالب وبصحيح النظر ان تثبت المحمولات لموضوعات المطالب بواسطة الحد الاوسط ولا ريب فى ان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم للعلم بوجود الصانع فكان العالم من هذه الحيثية دليلا على وجود الصانع على التعريف الثالث ايضا وقيل ان المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر فى احوال الدليل كما كان المراد من النظر فيه النظر فى احواله وحينئذ ينحصر الثالث فى العالم كالاول لا يتناول المقدمات لان النظر فيها نظر فى ذواتها لا فى احوالها فقد حصل التطبيق بينهما وفيه خروج عن مذاق الكلام للزوم التقييد فى التعريفين بلا دليل عليه والقول تعميم الاول بان يكون المراد من النظر فيه اعم من النظر فى نفسه وفى احواله كما سلف تفصيله فيشمل المقدمات ايضا كالثالث فحصل الموافقة بين الاول والثالث وحينئذ لا يلزم المخالفة من الظاهر والاصطلاح وعلم ان كلام المصنف كان مشتملا على امرين الاول انه موجب للعلم والثانى ان العلم الحاصل بخبر الرسول استدلالى واشار الى اثبات الامر الاول بقوله و

اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة يريد ان الامر الخارق الدال على صدق مدعى النبوة هو الذى اراد الله تعالى به تصديق النبى ؑ فيما ادعى من النبوة ويحصل علم حدسى للسامعين عند ظهور الامر الخارق على يده موافقا لدعواه غير مكذب له ويحصل به التحدى عند المعارضة واما ما يظهر على يد مدعى الالوهية فلا يكون تصديقا له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية المتصلة معه من كونه جسما مؤلفا محتاجا الى الاكل والشرب ونحو ذلك من لوازم الانسانية وبالادلة السمعية مثل قوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقوله تعالى ليس كمثله شئ واذا عرفت الفرق بين مدعى النبوة ومدعى الالوهية فلا يرد ان الامر الخارق الظاهر على يد مدعى الالوهية لا يكون تصديقا له مع كونه موافقا لدعواه غير مكذب له فلم صار الامر الخارق الظاهر على يد مدعى النبوة تصديقا له فيما ادعاه اذا كان موافقا لدعواه غير مكذب له وجه عدم الورود ان الادلة العقلية و السمعية دالة على كذبه فلا يلتبس الحق بالباطل عند ظهور الامر الخارق على يد مدعى الالوهية بخلاف مدعى الرسالة كذبا فانه يلتبس الحق بالباطل عند ظهور الامر الخارق موافقا لدعواه غير مكذب له لعدم وجود دلائل دالة على كذب الكاذب وصدق الصادق لان كل واحد منهما متصف بالصفات البشرية **فان قلت** اذا لم يكن المقصود بظهور الامر الخارق على يد مدعى الالوهية تصديقا له فما الفائدة فى اظهاره **قلت** الفائدة فيه استدراج مدعى الالوهية يحتى امتداده فى المعاصى وفائدة الاستدراج اشتداد العذاب له قال تعالى واملى لهم ان كيدى متين وبتلاء على غير مدعى الالوهية لان صادقا فيما اتى به من الاحكام لان المعجزة حجة قطعية على صدق مدعى النبوة فى جميع ما جاء به من الاحكام فلو جاز الكذب فيما جاء به من الاحكام لزم بطلان دلالة المعجزة على صدق النبى ؑ وهو باطل لان المفروض ان المعجزة تدل على صدقه فى دعوى الرسالة ويحصل العلم الحدسى للسامعين على صدقه عند ظهور الامر الخارق على يده **فان قلت** ان المعجزة تدل على صدق النبى ؑ فى دعوى

الرسالة وفيما جاء به من الأحكام) قلت سلمنا أن المعجزة تدل على صدق النبي ؑ في دعوى الرسالة
ولو جاز كذبه فيما أتى به من الأحكام لزم بطلان دلالة المعجزة على صدق النبي ؑ في دعوى الرسالة
واللازم باطل كما عرفت فالملزوم مثله ووجه الملازمة أن إتيان الرسول ؑ بالأحكام من الخالق
إلى المخلوق معتبر في حقيقته ولازم مع رسالته وانتفاء اللازم وما اعتبر في حقيقة الشيء
يستلزم انتفائه فلو جاز كذبه في الأحكام بحسب العقل لزم كذبه في دعوى الرسالة وبطلان
دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة **فإن قيل** إن صدق النبي ؑ في الأمور التبليغية
ثبت بالدليل السالف فما الدليل فيما بقي من الأحكام قلنا الدليل على صدقه في سائر الأ
حكام عصمة جميع الأنبياء ؑ عن الذنوب مطلقا سواء كانت قبل النبوة أو بعدها وسواء
كانت صغيرة أو كبيرة والعصمة ملكة نفسانية خلقها الله تعالى في العبد فتكون سببا عاديا
لعدم خلق الذنب قال النبي ؑ المعصوم من عصمه الله تعالى رواه البخاري رح وعصمة الأنبياء
ثابتة بالعقل والنقل أما العقلي فهو أن حامل الوحي يجب أن يكون معصوما عن الكذب مطلقا
سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها وسائر الذنوب وإلا فيلزم المخالفة عن
حكمة الرسالة وهي إطاعتهم فيما جاءوا به من الأحكام قال الله تعالى وما أرسلنا من رسول
إلا ليطاع بإذن الله وإطاعته فرع الاعتماد عليه والاعتماد فرع الاجتناب عن الكذب فالكذب
ينافي الحكمة الإلهية في إرسال الرسل ولأن الأنبياء أحق بالعصمة من الملائكة لأن الأمم
مأمورون باتباع الأنبياء دون الملائكة ولأن خواص البشر من الأنبياء أفضل من خواص الملائكة
كرسلهم وقد قال تعالى في شأن الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولأن
العاصي فاسق والفاسق مردود الشهادة لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الآية فلو
صدر العصيان عن النبي ؑ يكون مردود الشهادة فيكون أقل حالا من عدول الأمة وهو كما
ترى بطلانه ولأن العاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار
جهنم خالدا فيها وكون النبي ؑ مستحقا للعذاب باطل بإجماع المسلمين ولأنه تعالى ذم
الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم وكون النبي ؑ مذموما باطل بإجماعهم وأما
الدليل النقلي فقوله تعالى قال لا ينال عهدي الظالمين وجه الاستدلال بها على عصمتهم أن
العهد هو النبوة والآية دلت على أن نيلها لا يجامع الظلم السابق فإذا تحقق نيلها إلى الأ
نبياء ؑ علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق فبعد النيل بالطريق الأولى ولباب
الكلام في باب عصمتهم أن عصمتهم يرجع إلى أبواب الأول ما يقع في باب الاعتقاد والثاني
ما يقع في باب التبليغ والثالث ما يقع في باب الأحكام والرابع ما يقع في باب أفعالهم وسيرهم
وهم معصومون في هذه الأبواب وتفصيل هذه المسئلة في كتابنا المسمى بتحفة
أهل الأمالي ذيل شرح قول الناظم رحمه الله شعر وإن الأنبياء لفي أمان ؑ عن العصيان عمدا
وانعزال - وإذا كان صادقا فيما أتى به من الأحكام يقع العلم بمضمونها أي
الأحكام قطعا أي علما قاطعا للشكوك والظنون قيل كيف القطع والحال كاذب
مع أنه يحيى ويميت تحقيقا أو تخييلا كما ورد في الخبر الصحيح قلنا سنة الله تعالى

تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرق الله السنة ابتلاء لقلوب العباد فلا ينافي حصول العلم العادي بالقطع فان الثابت عادة مع تخلفه في نار نمرود وقولنا مدعي النبوة احتراز عن مدعي الالهية كالدجال مدعي الالوهية مثل فرعون ونمرود واشار الى الامر الثاني من الامرين بقوله واما كونه اي العلم الحاصل بخبر الرسول استدلاليا فلتوقفه اي خبر الرسول على الاستدلال وفسره بقوله واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع فخبر الرسول صادق ومضمونه واقع **فان قيل** ان خبر الرسول ملحوظ بلحاظين الاول انه خبر مخبر مع قطع اللحظ عن اتصافه بوصف الرسالة والثاني انه خبر مخبر ملحوظ بوصف الرسالة والعلم الحاصل من الاول استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين في الشرح ومن الثاني ضروري مثلا قوله انما الاعمال بالنيات الحديث اذا لوحظ من حيث انه خبر محمد بدون لحاظ وصف الرسالة معه فالعلم الحاصل منه استدلالي لتوقفه على الاستحضار المذكور واذا لوحظ من حيث انه خبر الرسول فهو موجب للعلم الضروري فالحكم بكون خبر الرسول مطلقا استدلاليا بدون تعيين ما هو استدلالي غير مستقيم قيل في الجواب ان صدق خبر المخبر المتصف بوصف الرسالة لا يفتقر الى الاستدلال بالذات بل اتصاف هذا المخبر بوصف الرسالة متوقف على الاستدلال واستحضار ان الله تعالى اظهر المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة وكل ما هذا شانه فهو متصف بالرسالة فتوقف صدق خبره على الاستدلال بواسطة توقف ثبوت وصف الرسالة عليه لا لذاته لكونه ضروريا واعلم ان خبر الرسول على ثلثة انواع الاول خبره من حيث انه صدر عنه مع قطع اللحظ عن كونه مبلغا من الله تعالى او من عند نفسه والثاني من حيث اتصافه بوصف الرسالة والثالث خبره من حيث انه بلغه من الله تعالى الى الخلق ولا دخل للرسول فيه ما عدا التبليغ من الله تعالى الى خلقه فهذا النوع في الحقيقة خبر الله عز وجل وبديهي والنوعان الاولان نظريان فكل واحد من السؤال والجواب باطل اما الاول فان السائل قائل ببداهة النوع الثاني منهما مع انه استدلالي واما الثاني فان المجيب قائل بان صدق الخبر موقوف على الاستدلال بالواسطة كما عرفتها مع انه نظري موقوف على النظر بالذات وكلامنا في خبر الرسول من حيث ذاته مع قطع اللحظ عن عنوان التبليغ من الله تعالى الى خلقه بشهادة قول المصنف خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي بدون تقييده بعنوان الابلاغ من الله تعالى **فان قيل** اذا كان صدق خبر الرسول من حيث ذاته نظريا وبحسب ما بلغه الرسول من الله تعالى بديهيا يلزم كون الشيء الواحد نظريا وبديهيا باطل فيلزم اجتماع المتقابلين قلنا كون الشيء الواحد بديهيا ونظريا باطل اذا كان بجهة واحدة واما اذا كان بجهتين فلا الا ترى ان ثبوت الاصغر للاكبر من حيث ذاته لا صغر بدون ملاحظة الواسطة معه نظري كثبوت الحادث للعالم من حيث ذاته بدون ملاحظة المتغير معه نظري وثبوت الاكبر للاصغر الملحوظ بلحاظ الاوسط معه بديهي كثبوت الحادث

للعالم الملحوظ معه المتغير فان ما هو علة لهذا الحكم فهو معتبر معه فعلى تقدير تحققه
يلزم عليه الشئ لنفسه **والعلم الثابت به** اى بخبر الرسول ﷺ **يضاهي** اى
يشابه فسر المضاهاة بالمشابهة لانها قد تطلق على اشتياق المرأة الى الرجل
ايضا **الثابت** اى العلم الثابت **بالضرورة كالمحسوسات**
اى كالعلم بالمحسوسات والبديهيات والمتواترات ثم ان غرض المصنف رح من هذا الكلام
تنبيه على ان العلم الثابت بخبر الرسول ﷺ علم جزمي يقيني لا يحتمل النقيض لا علم ظني
يحتمله مثل العلم الحاصل بالظن والتقليد كما زعم البعض من انه يفيد الظن بل حكي عن
كثير من الاشاعرة ان الدليل النقلي لا يفيد اليقين لانه موقوف على العلم بمعاني وضعه
والتركيبات في اللغة العربية وهي منقولة بالاحاد مثل الاصمعي وسيبويه وعصمة
الرواة غير معلومة وعلى العلم بان المخبر اراد هذه المعاني وعلى العلم بعدم النسخ
وعلى العلم بعدم وجود المعارض العقلي فان النص المعارض للعقل ما أول وهذه الامور
مما يتعذر القطع بها والحق ما قال المصنف رح من انه يفيد اليقين مثل العلم الثابت بالضرورة
يفيده وباثبات المضاهاة اكد الرد على هذا الزعم وقد بلغت المعاني اللغوية وقواعد
الصرف والنحو حد التواتر بحيث لم تبق شبهة كمعنى الارض والسماء وصيغة الماضي
والمضارع ورفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه وهذا التواتر ينفي الاحتمالات
المذكورة **في التيقن** هذا تنبيه على وجه الشبه بينهما يعني كما ان العلم
الثابت بالضرورة قطعي وجزمي كذلك العلم الثابت بخبر الرسول ﷺ قطعي ويقيني
اى عدم احتمال النقيض هذا تفسير التيقن والغرض منه دفع اعتراض وهو ان ذكر
الثبات بعد التيقن مستدرك لانه مشترك على امور ثلثة الجزم والمطابقة مع
نفس الامر والثابت حاصل لدفعه ان المراد من التيقن عدم احتمال النقيض في الحال
لا المعنى الذي ذكره المعترض **والثبات** اى عدم احتمال النقيض في المآل فلا يلزم الاستدراك
فان قيل التيقن المفسر بهذا التفسير داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه
عدم احتمال النقيض حالا ومآلا لعدم تقييده بقيد احدهما فبقي الاعتراض الاستدراك
على حاله قلنا المراد بعدم احتمال النقيض الذي هو تفسير التيقن عدم احتماله في نفس
الامر وعند العالم في الحال وبالثبات الاحتمال في المآل فخرج بالتيقن عدم احتمال الجهل
المركب و التقليد الخطأ والظن وبالثبات تقليد المصيب **فان قيل** فعلى هذا
يلزم خروج العلوم العادية من اليقينيات كعلمنا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا
لانها تحتمل النقيض في نفس الامر لان احتمال النقيض في نفس الامر هو الامكان
الذاتي ولا شك ان نقيض العلوم العادية ممكن بالامكان الذاتي فلو اعتبر في التيقن عدم
احتمال النقيض في نفس الامر يلزم خروجها عن اليقينيات قلنا ان المراد من احتمال
النقيض الامكان العادي ولا شك ان نقيض العلوم العادية غير ممكن بالامكان العادي
فنقيض قولنا جبل احد لم ينقلب ذهبا غير ممكن بالامكان العادي والحق في جوابه

عن لزوم الاستدراك كما في ذكر الثبات بعد اليقين أن يفسر اليقين بالجزم المطابق مطلقاً
سواء كان ثابتاً أو غير ثابت فخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات
تقليد المصيب أي بعدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك اسم فاعل من التشكيك وهو من
يدفع الحق بالشبهة الباطلة فهو أي العلم الثابت بخبر الرسول ﷺ علم بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت والعلم بهذا المعنى اليقين والا أي وإن لم يكن الاعتقاد مطابقاً لكان أي
ذلك الاعتقاد جهلاً مركباً فلم يكن علماً وإن لم يكن جازماً لكان ظناً فلم يكن
مضاهياً بالضروري في التيقن وتقليداً إن لم يكن ثابتاً فلم يشبه الضروري في
الثبات لأنه يحتمل الزوال بتشكيك المشكك وذلك لأن الاعتقاد الجازم للأوصاف
لا يخلو إما أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن
الثبات فهو التقليد **فإن قيل** إن قول المصنف يوجب العلم الاستدلالي كاف في إثبات
أن العلم الحاصل بخبر الرسول ﷺ يقيناً لأن العلم عند المتكلمين هو اليقين فقول الشارح
فهو علم إلخ مستدرك بل قول المصنف والعلم الثابت أيضاً قلنا العلم في عرف المتكلمين
يطلق على اليقين شائعاً وعلى مطلق الإدراك غير شائع فأورد قول المصنف والشارح
ههنا لدفع توهم حمل العلم في قول المصنف يوجب العلم إلخ على مطلق الإدراك **فإن قيل**
إن جميع العلوم المستفادة من النظر مثل العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات فلم
خص تشبيه العلم الثابت بخبر الرسول ﷺ بالعلم الثابت بالضرورة قلنا خصه لدفع توهم
مذكور من أن العلم في قول المصنف يوجب العلم إلخ مطلق الإدراك وهذا الجواب مبني
على أن العلم في قول المصنف محمول على المعنى الغير الشائع والأمر ليس كذلك فالأوجه
في الفهم أن مراد المصنف من تشبيه العلم الثابت بخبر الرسول ﷺ بالعلم الثابت بالضرورة
في قوة التيقن وكمال الثبات في نفس التيقن والثبات لعدم مزاحمة الوهم معه مثل
الضروريات التي لا يزاحم الوهم معها بخلاف سائر النظريات فإن تغليط الوهم فيها
متوهم والعلم في عرفهم الشائع نفس التيقن ونفس الثبات لا قوة التيقن وكمال الثبات
فلا يلزم الاستدراك فإنه دفع الاعتراض الأول وسائر العلوم النظرية تفيد نفس التيقن
والعلم النظري الثابت بخبر الرسول ﷺ يفيد قوة التيقن وكمال الثبات فإنه دفع الاعتراض
الثاني **فإن قلت** إن القول بكون العلم الثابت بخبر الرسول ﷺ قوياً في التيقن من العلوم
النظرية الأخر تحكم لأن العلم الثابت بخبر الرسول ﷺ مستفاد من الدليل مثل سائر العلوم
النظرية المستفادة من الدليل فما الدليل على قوته في التيقن وكماله في الثبات قلت الدليل على
نوعين عقلي ونقلي والعقلي ضعيف لمعارضة الوهم العقل فيشكل الفرق بين البديهي والوهمي
بخلاف النقلي فإنه مستند إلى الوحي المفيد لليقين المستلزم لكمال العرفان المتنزه عن
شائبة الوهم فلذا كان العلم الثابت بخبر الرسول قوياً في التيقن من سائر العلوم النظرية
الثابتة بالدلائل العقلية **فإن قيل** هذا أي كون خبر الرسول مفيداً للعلم اليقيني إنما
يكون في المتواتر من خبر الرسول فقط وغيره من خبر الرسول لا علم أن خبر

الرسول ؐ على ثلثة اقسام خبر متواتر وخبر مشهور وخبر واحد اما الخبر المتواتر فهو
ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم و
تباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل بك الى مروى عن رسول الله ؐ مثل
نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات و اما الخبر المشهور فهو ما كان من
الآحاد في الاصل ثم انتشر في القرن الثاني فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب
والناقلون اهل القرن الثاني والثالث وهم ثقات ائمة لا يتهمون بالكذب فصار الخبر
المشهور بمنزلة المتواتر و اما خبر الواحد فهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور في القرن الثاني والثالث فالجاحد عن
الاول كافر بالاتفاق وعن الثالث غير كافر بالاتفاق وعن الثاني مختلف فيه لما ب الاعتراف
ان المفيد للعلم اليقيني انما هو الخبر المتواتر دون اخويه فانهما مفيدان للظن على ما
عرف في محله فلا يصح قوله فهو علم بمعنى الجزم على الاطلاق فيرجع اي خبر
القسم الاول من الخبر الصادق فلا يصح جعله قسيما له وقسما ثانيا منه قلنا كلامنا
اي كلامنا فيما اي في خبر علم انه خبر الرسول ؐ بلا ريب ثم بين ثلاثة اقسام له بقوله
بان سمع من فيه ؑ اي من فم رسول الله ؐ او تواتر عنه صلى الله عليه وسلم ذلك الخبر
او بغير ذلك اي بغير ذلك من القسمين المذكورين ان امكن اي وجود هذا القسم الثالث
من الالهام الصحيح والمنام الصالح وادراك بلاغة الفاظ النبي ؐ واسلوب كلامه فان
ائمة الحديث يميزون الحديث الصحيح من غيره بحذاقتهم ولباب الجواب ان قولنا
خبر الرسول مفيد للعلم اليقيني فيما هو خبره بلا ريب وعلم انه كلامه بلا شك سواء
علم كونه خبر الرسول وكلامه من الخبر المتواتر او سمع شخص من اصحابه من لسانه
بالمشافهة فحصل له العلم اليقيني انه خبر الرسول ؑ او بطريق اخر فيكون خبر الرسول ؐ
اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص والمراد بالعموم و
الخصوص هو العموم والخصوص من وجه لوجودهما معا في الخبر المتواتر الذي كان صادرا
من الرسول ؐ ووجود الخبر المتواتر بدون خبر الرسول في الخبر المتواتر الصادر
من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر في الخبر الذي سمع من فم
رسول الله ؐ او بغيره فيكون انقسام الخبر الصادق الى القسمين مثل انقسام الجسم
الى الحيوان والابيض و اما خبر الواحد الذي سلف تفسيره فانما لم يفد العلم مع كونه
خبر الرسول لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول لان الآحاد من الامة المرحومة
يجوز طريان الغفلة والنسيان والسهو عليهم فان الانسان يساوق السهو والنسيان
فلا يرد ان خبر الواحد خبر الرسول وقد قلتم انه يفيد العلم اليقيني وخبر الواحد ليس
كذلك وجه عدم الورود انه انما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول حتى
لو زال ذلك العارض حصل القطع بمضمونه اما ان حكما شرعيا لانه وحي يوحى واذا كان
من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع فان قيل فاذا كان اي خبر الرسول ؐ متواترا او

مسموعا منه في رسول الله ع لان العلم الحاصل به ضروريا لحصوله بالتواتر والمشاهدة كما هو
الضروري حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا فلا يصح ما قال المصنف رح انه
يوجب العلم الاستدلالي كما سنذكر تحقيقه فلنا حاصله ههنا امران احدهما العلم بكون هذا
الخبر خبر الرسول ع وهو ضروري والثاني العلم بمضمون هذا الخبر وهو استدلالي
اشار الى الامر الاول في المتواتر بقوله العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه
خبر الرسول ع لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به والى الامر الاول في المسموع بقوله
في المسموع منه رسول الله ع هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله ع واشار الى الامر
الثاني بقوله والاستدلالي في المتواتر والمسموع هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله
فالمراد من مراد المصنف بقوله يوجب العلم الاستدلالي هو الامر الثاني ويدل عليه كلام
الشارح ذيل شرحه انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه
واقع فانه نص على ان الاستدلالي هو العلم بمضمون خبر رسول الله ع الذي علم كونه خبره
بلا ريب مثلا قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر رواه اكثر ائمة الحديث منهم الامام
الشافعي والامام الترمذي وغير ذلك وهذا الحديث من اعظم اصول الاسلام علم بالتواتر
انه خبر رسول الله ع وهو ضروري فكون هذا الكلام كلام رسول الله ع بديهي ثم علم منه
وجوب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي اذ هو مضمون الكلام المذكور و
مدلوله **فان قيل** هذا الحديث مشهور لا متواتر فلا يطابق المثال مع الممثل قلنا
ان القول بتواتره مجرد فرض للتمثيل وانما فرضه متواترا لان الامة لما تلقته بالقبول
صار متواتر المعنى هذا اما انكره الفاضل المدقق واختار العلامة ههنا وفي شرح المقاصد
كونه متواترا ويعلم من تتبع الكتب انه مشهور لان ائمة الحديث نصوا على ان المتواتر
القولي عزيز جدا حتى ادعى البعض انحصاره في قوله ع من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار قال الفاضل البهاري في المسلم المتواتر من الحديث قليل لا يوجد وقال ابن الصلاح
الا ان يدعى في حديث من كذب علي الحديث لان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة
المبشرة وقد يقال مراده المتواتر لفظا والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه
سبعون صحابيا وقيل حديث انزل القرآن على سبعة احرف متواتر رواه عشرون
من الصحابة رض وقال ابن الجوزي تتبعت الاحاديث المتواترة فبلغت جملة منها حديث
الشفاعة وحديث الحساب وحديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحديث غسل الرجلين
في الوضوء وحديث المسح على الخفين فهذا الكلام يؤيد ما اختاره الشارح **فان قيل**
الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين اي الخبر المتواتر وخبر الرسول ع
لوجود الانواع الاخر الاربعة الاول خبر الله تعالى لان ما اخبر الله تعالى به نبيه ع بالاحكام
وغيرها في القرآن يفيد العلم اليقيني له وكذا ما اخبر به سائر الانبياء يفيد العلم اليقيني
لهم والثاني الخبر الملك فان ما اخبر به جبريل للانبياء يفيد العلم اليقيني لهم و
الثالث الخبر اهل الاجماع وهو اجماع المجتهدين من امة نبينا ع على حكم شرعي وقدمته

بالقرآن والحديث المشهور أن ما اجمعوا عليه فهو حق يفيد اليقين وأما القرآن فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك به أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول ﷺ وسوى بينهما في استيجاب النار والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولاً وعملاً ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول ﷺ في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين والمراد بالصادق الصادق في كل الامور وهو مجموع الامة واما الحديث فما روي عن الرسول ﷺ العصمة هذه الامة عن الخطاء بألفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة رض كقوله ﷺ لا تجتمع امتي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي ولا على خطاء وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والرابع او الخبر المقرون بما رفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قوم الى داره فالتسارع قرينة ترتفع بها احتمال كذب هذا الخبر اعلم ان الاكثر على ان الخبر الواحد ان لم يكن محفوفاً لا يفيد العلم مطلقا بل يفيد ظنا قويا وقيل يفيده بالقرينة واختاره الشارح كما يشهد عليه قوله في الجواب مع القطع عن القرائن المفيدة لليقين والنظام المعتزلي وامام الحرمين والامام الغزالي وقيل خبر العدل يفيده مطلقا فعن احمد مطرد وقيل لا يطرد وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني وابن الصلاح وطائفة ان رواية الشيخين البخاري رح ومسلم رح تفيد العلم النظري للاجماع على ان للشيخين مزية لباب الاعتراض ان كلا من هذه الاخبار الاربعة صادق قطعا موجب للعلم بمضمونه فما وجه حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين قلنا المراد بالخبر الصادق المنقسم الى الخبر المتواتر وخبر الرسول ﷺ خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين فخرج الخبر المقرون عن المقسم لانه ليس سببا للعلم بمجرد كونه خبرا بل بواسطة القرينة كما عرفت **فان قيل** ان المقسم للخبر المتواتر وخبر الرسول ﷺ لا يخلو اما ان يكون سببا للعلم بالذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية او يكون سببا له مع ملاحظتها على الاول لا يصح عد خبر الرسول قسما منه لانه لا يكون سببا للعلم بالذات بل بواسطة الدليل ولذا كان العلم الثابت به استدلاليا وعلى الثاني يدخل الخبر المقرون في المقسم ايضا فلا يصح الحصر في النوعين قلنا باختيار الشق الثالث المراد من الخبر الصادق المقسم للقسمين خبر يكون سببا للعلم بذاته كالخبر المتواتر او بواسطة الدلائل كخبر الرسول ﷺ والخبر المقرون ليس كذلك **فان قيل** ان الدلائل والقرائن امور خارجية عن الخبر فانقطاع النظر عن القرائن دون الدلائل ترجيح بلا مرجح قلنا المرجح عدم قطع النظر عن الدلائل متحقق وهو انه لو انقطع النظر عن الدلائل كالقرائن فيخرج خبر الرسول ﷺ عن

الخبر الصادق ويرجع الى العقل كرجوع الحدس والتجربة اليه فيفوت المقصود الا
هم وهو الاهتمام بشأن خبر الرسول ﷺ لانه مستفاد معظم الاحكام الدينية منه ويجعل
بعده سببا مستقلا للعلم والخبر المقرون ليس بهذه المثابة او نقول ان القرينة
قد تنفك عن الخبر عند تشاور القوم الى دار زيد بدون مجيئه وقد لا يتسارعون مع
مجيئه بخلاف الدليل فانه لا ينفك عن المدلول لانهم اتفقوا على ان الدليل يستلزم
المدلول وان اختلفوا فى طريق الاستلزام على ما سلف تفصيله وفيه نظر فان المراد
من القرائن ما يدل على الخبر قطعا فلا يجوز انفكاكها عن الخبر مثل الدلائل الغير المنفكة
من النتائج فلزم الترجيح بلا مرجح بلا مرية قلنا ان القرائن بهذا المعنى عين
الدلائل لصدق تعريف الدليل عليها فالقرائن لا بد ان تكون من العوارض المفارقة
لتفترق عن الدلائل لكن بدلالته العقل بمعنى ان العقل يستدل بالقرينة على صدق الخبر و
لا يعلم صدقه بكونه خبرا فخبر الله تعالى وخبر الملائكة انما يكون مفيدا للعلم اذا وصل
اليهم من جهة الرسول ﷺ اذ عامة الناس لا يستطيعون سمع كلام الله وكلام الملائكة
فحكمه اى حكم خبر الله تعالى وخبر الملائكة حكم خبر الرسول فدخل فى خبر الرسول وخبر
اهل الاجماع فى حكم الخبر المتواتر فى كون كل واحد منهما خبر قوم يحكم العقل بصدقهم
وان افترقا فى افادة العلم فالخبر المتواتر يفيده بالبداهة وخبر اهل الاجماع
بالدليل كما مر فاندفع ما يترائى وروده وهو ان كون خبر اهل الاجماع فى حكم
المتواتر لا يخلو اما فى الصدق او فى افادة العلم الضرورى او فى ان خبر اهل الاجماع
خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب مثل الخبر المتواتر على الاول يلزم الترجيح
بلا مرجح فان خبر اهل الاجماع مثل خبر الرسول فى الصدق ايضا وعلى الثانى يلزم كون
خبر اهل الاجماع مفيد للعلم الضرورى وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه مفيد
للعلم الاستدلالى وعلى الثالث يلزم كون خبر اهل الاجماع عين الخبر المتواتر
لان هذا هو الخبر المتواتر كما سلف تفسيره والمعتبر فى الاجماع اتفاق من
الامة المرحومة حاصل الاندفاع باحد الشق الرابع وهو ان خبر اهل الاجماع
مثل المتواتر فى كون كل واحد منهما خبر قوم يحكم العقل بصدقهم والفرق بينهما فى افادة
العلم كما عرفت فان قيل ينبغى ان يجعل فى حكم خبر الرسول ﷺ لكون كل واحد من
خبر الرسول وخبر اهل الاجماع مفيدا للعلم الاستدلالى وكون الاول مثبتا للثانى فان
قوله ﷺ لا تجتمع امتى على ضلالة مثبتا لكون خبر اهل الاجماع صحة فجعله فى حكم الخبر
المتواتر ترجيح بلا مرجح قلنا ان خبر اهل الاجماع يشبه الخبر المتواتر فى نفس
ذات الخبر باعتبار كون كل واحد منهما خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ويشبه مع خبر
الرسول ﷺ فى الامور الخارجية الذات والمشابهة الذاتية راجحة على الخارجية و
قد يجاب عن خبر اهل الاجماع بانه لا يفيد بمجرده اى بمجرد كونه خبرا بل بالنظر
الى الادلة الدالة على كون الاجماع صحة فخرج خبر اهل الاجماع من المقسم

اذ هو الخبر الصادق المفيد للعلم بمجرد كونه خبرا مع قطع اللحظ من الامور الخارجية من الاستدلال ونحوه قلنا وكذلك خبر الرسول ع ولهذا جعل استدلاليا فانه لا يفيد العلم الا بالاستدلال وهو قولنا انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع ولهذا جعل المصنف العلم الحاصل منه استدلاليا حيث قال وهو يوجب العلم الاستدلالي فعلى هذا يخرج خبر الرسول ع كما خرج خبر اهل الاجماع عن الخبر الصادق **واما العقل** وهو ماخوذ من عقال البعير وهو القيد والحبس يقال عقلت البعير اى قيدته وسمى به لانه يمنع صاحبه من ارتكاب القبائح ومن العدول عن سواء السبيل وهو في عرف من قال بوجود المجردات جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله او جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الانسان وهو بهذين المعنيين عين النفس الناطقة ولذا قيل ان العقل والنفس والذهن واحد بالذات ومتغايرة بالاعتبار بان هذا الجوهر باعتبار كونه مدركا يسمى عقلا وباعتبار كونه متصرفا يسمى نفسا وباعتبار كونه مستعدا للادراك يسمى ذهنا وفي عرف من نفى وجودها جوهر جسماني نوراني اول ما خلق الله تعالى قال النبي ع اول ما خلق الله تعالى العقل **فان قيل** قد ورد في حديث اول ما خلق الله تعالى القلم وفي حديث اول ما خلق الله تعالى نوري فما وجه التوفيق بين هذه الروايات قلنا الاولية بالنظر الى الانواع فاول ما خلق الله تعالى في المجردات العقل وفي الماديات القلم وفي الانوار نور محمد ع قيل هو قوة يقتدر بها النفس على تحصيل العلوم او قوة يكتسب بها النفس النظريات من الضروريات وهو بهذين التفسيرين الة للنفس هذا قول اكثر اهل العلم ومختار الشارح حيث قالوا هو الة للنفس مثل السكين للقاطع والفاعل ولفظ القوة كما يطلق على مبدأ التاثير والفعل كذلك يطلق على مبدأ التاثر والانفعال فقوة النفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن الة لها في تحصيل العلم والعمل تسمى عقلا عمليا ومراتب النظرى اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول البديهيات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظر بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شائت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من

الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا كنسبة الشمس الى ابصارنا وذكر الامام الرازى فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل واذا كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع الاولى حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع حضورها والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والفلاسفة زعموا ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو المراد بالعقل الاول اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير اعنى العرض والمحل من الواحد الحقيقى او للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة ولا يوجد احدهما بدون الاخر على ما ذكر والى محله من التلازم بينهما فلزم المحال المذكور ايضا وان كانت نفسا اى مفارقا فى ذاته لا فعله فلابد ان الذى هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب تعالى فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فلا محالة كان المعلول الاول هو العقل ولا شك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا لغيره فصدر عنه باعتبار وجوده عقل ثان وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثانى عقل ونفس وفلك الى العقل العاشر والفلك التاسع ثم تفويض عالم العناصر الى العقل العاشر بمعونة الاوضاع والحركات

واختلف اهل العلم فى محل العقل فالاكثر على انه القلب وهو المضغة الصنوبرية لقوله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال بعضهم هو الدماغ لان العقل ينقص بذهاب بعض الرأس فهذا دليل واضح على كونه فى الدماغ والتوفيق ممكن بان كانت كرسى العلم القوى الدماغية ومستقره القلب كما اختلفوا فى حصوله للكافر فقال بعض اهل العلم بعدم حصوله لانه لو حصل له امن بالله ولم يشرك به شيئا ولقوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير وانما يعطى له الذهن الذى يطلق على القوى الباطنة وقال اكثر اهل العلم بحصوله له وان لم يحصل العقل النافع له وهو المراد فى الاية لان الكافر مكلف بالايمان اتفاقا ومدار الخطاب والتكليف هو العقل لان خطاب من لا يعقل قبيح فليس العقل مفقودا بالكلية كما



قالت الاشعرية انه لا عبرة بالعقل اصلاً دون السمع و ليس معتبراً بحيث يكون موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع و شكره و محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع قبل الدليل السمعي و عرفه الشارح بقوله و هو قوة يعني ان العقل النظري كيفية و طاقة تكون مبدء التأثر و الانفعال لقبول الفيوضات من المبدء الفياض و هو الواجب عندنا و العقل الفعال عند الفلاسفة فكانت صفة قائمة بالنفس و قد يطلق لفظ القوة على مبدء الاثار و باعتبار هذا المعنى يطلق على الصورة النوعية فانها مبدء الاثار في الجسم الطبعي و يطلق على مقابل الفعل ايضا و هو كون شئ لشئ لم يكن بعد فان قيل يعلم من قوله قوة للنفس ان العقل الة للنفس المدركة لان القوة بمعنى الالة و قد علم من وجه ضبط اسباب العلم انه ليس الة غير المدرك و الظاهر ان النفي متوجه الى الالة بالذات فقوله و غير المدرك بمنزلة العلة الغائية لما قبله فيكون المعنى ان العقل ليس الة حتى يكون غير المدرك فيلزم التناقض بين كلام الشارح قلنا سلمنا ما علم من وجه الضبط و لكن لا نسلم ان القوة بمعنى الالة بل بمعنى الصفة و الكيفية و صفة الشئ لا تسمى الته للنفس هو جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف كتعلق الامير بالمدينة هذا ما آثره الفلاسفة و الامام الغزالي و اختار علماؤنا سلفاً و خلفاً ان النفس جسم لطيف جد اللطف من ضوء الشمس مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس حي متحرك ينفذ في جوهر الاعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد و الدهن في الزيتون فما دامت هذه الاعضاء صالحة لقبول الاثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي هذا الجسم اللطيف سارياً في هذه الاعضاء و افاد هذه الاثار من الحس و الحركة الارادية و اذا فسد هذه الاعضاء بسبب استيلاء الاخلاط الغليظة عليها و خرجت عن قبول تلك الاثار فارق الروح البدن و انفصل الى عالم الارواح و تمسكوا على جسميتها بقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين الاية لان الارسال و الامساك من صفات الاجسام و قوله تعالى و لو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت و الملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم فان بسط الملائكة ايديهم لتناولها و اخراجها من سمات الجرم و بقوله ان الروح اذا قبض تبعه البصر و قوله نسمة المؤمن طائر يتعلق في شجر الجنة فان كل من ذلك من صفات الجسم قال السيد السند رح ان النفس هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحيوة و الحس و الحركة الارادية فهو الجوهر المشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن و باطنه فعلم ان الموت و النوم من جنس واحد لان الموت هو الانقطاع الكلي و النوم هو الانقطاع الناقص فثبت ان تعلق الروح بالبدن على ثلثة اضرب الاول ما بلغ ضوء النفس الى جميع البدن ظاهره و باطنه كما في حالة اليقظة و الثاني ما انقطع ضوءها عن ظاهر البدن دون باطنه كما في وقت النوم و الثالث ما انقطع ضوءها بالكلية و هو حين الموت و مال بعض اهل الشرع



واعلم انه قد وقع في كلام كثير من الناس ان لابن آدم ثلث انفس النفس المطمئنة قال تعالى

الى انها لا يعرفها احد الا الحق سبحانه وتعالى يا ايتها النفس المطمئنة الآية وهي التي تتم نورها بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلقت بالاخلاق الحميدة والنفس اللوامة قال تعالى لا اقسم بالنفس اللوامة وهي التي تنور بنور القلب قدر ما تنبهت به عن سنة الغفلة كلما صدر عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية اخذت تلوم نفسها وتتوب والنفس الامارة بالسوء قال تعالى ان النفس لامارة بالسوء وهي التي تميل الى الطبيعة البدنية وتأمر باللذات والشهوات الحسية وتجذب القلب الى الجهة السفلية فهي مأوى الشرور ومنبع الاخلاق الذميمة والتحقيق انها نفس واحدة لها صفات فهي امارة بالسوء فاذا عارضها الايمان صارت لوامة تفعل الذنب ثم تلوم صاحبها وتلوم بين الفعل والترك فاذا قوي الايمان صارت مطمئنة قال النبي ﷺ من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن والروح هو اللطيفة المدركة الراكبة على الروح الحيواني نازلة من عالم الامر تعجز العقول عن ادراك كنهه وتحيرت فيه فقيل مجرد وقيل منطبع في البدن قيل جوهر وقيل عرض وقيل لا ندري اجوهر او عرض وقيل هو اعتدال الطبائع الاربع وقيل هو الدم الصافي الخالص عن الكدورات والعفونات وقيل هو الحرارة الغريزية وهي الحيوة وقيل هو البخار اللطيف الساري في البدن واختلف اهل العلم في انه قبل الجسد او بعده فقيل الارواح مخلوقة قبل الاجساد متمسكا بآية اخذ الميثاق من ذرية آدم ع وباحاديث تدل على ان الله تعالى اخرج ذرية آدم ع من صلبه وميز بين اهل الجنة واهل النار واختار الجمهور انها مخلوقة بعد الاجساد وهذه الآثار لا تدل على سبق الارواح الاجساد سبقا مستقرا ثابتا وغايتها ان تدل على ان بارئها وفاطرها صور النسمة وقدر خلقها واجلها وعملها واستخرج تلك الصور من مادتها ثم اعادها اليها وقدر خروج كل فرد من افرادها في وقته المقدر له ولا يدل على انها خلقت خلقا مستقرا واستمرت موجودة ناطقة كلها في موضع واحد ثم يرسل منها الى الابدان جملة بعد جملة كما قال ابن حزم فهذا لا تدل الآثار عليه نعم الرب سبحانه وتعالى يخلق منها جملة بعد جملة على الوجه الذي سبق به التقدير اولا فيجيء الخلق الخارجي مطابقا للتقدير السابق كشأنه تعالى في جميع مخلوقاته فانه قدر لها اقدارا وآجالا وصفات وهيئات ثم ابرزها الى الوجود مطابقة لذلك التقدير السابق فالآثار المروية في ذلك انما تدل على القدر السابق ثم اختلفوا في قدم الروح وحدوثه فذهب بعض اهل العلم الى قدمه متمسكا بقوله تعالى قل الروح من امر ربي وجه التمسك ان الروح من امر الله وامره غير مخلوق وبقوله تعالى ونفخت فيه من روحي طريق التمسك به ان الله تعالى اضاف الروح الى ذاته كما اضاف اليه علمه وقدرته ونحو ذلك من الصفات الغير المخلوقة وذهب اهل الحق الى حدوثه واجتمعت الرسل والانبياء واتباعهم على ان الارواح محدثة فانها من العالم وهو بجميع اجزائه محدث وقال تعالى الله خالق كل شيء وهذا

عام لا تخصيص فيه بوجه ما ولا يدخل فيه صفاته تعالى فإنها داخلة في مسمى اسمه
تعالى فالله هو الإله الموصوف بصفات الكمال فهو بذاته الموصوف بتلك الصفات
القديمة خالق وما سواه مخلوق ومعلوم بالضرورة أن الروح ليس عين ذاته
ولا صفة من صفاته بل من مصنوعاته قال تعالى هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم
يكن شيئا مذكورا وقال زكريا وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا والإنسان
اسم لروحه وجسده ويوصف بالوفاة والقبض والإمساك والإرسال
ونحو ذلك من صفات المخلوق المحدث والجواب عن الدليل الأول أنه ليس المراد
من الأمر الطلب بل المراد منه المأمور والمصدر يذكر ويراد به اسم المفعول كما
هو المتعارف وعن الثاني أن المضاف إلى الله تعالى نوعان نوع صفة مضافة إلى الله
تعالى كالعلم ونحوه ونوع إضافة عين من الأعيان إليه تعالى كالبيت والناقة والعبد والرسول
والروح فالأول إضافة صفة إلى الموصوف والثاني إضافة مخلوق إلى الخالق للتشريف
كبيت الله وناقة الله ورسول الله كما اختلفوا في موته وعدمه فقيل إنه يموت
لأنها عين النفس عند أكثر أهل العلم وكل نفس ذائقة الموت قال تعالى كل نفس
ذائقة الموت وكل من عليها فان وكل شيء هالك إلا وجهه وقيل لا تموت الأرواح فإنها
خلقت للبقاء وإنما تموت الأبدان وقد دل على ذلك الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح
وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله تعالى إلى أجسادها والصواب أن يقال موت
النفوس هو مفارقتها من أجسادها وخروجها منها فإن أريد بموتها هذا القدر فهي
ذائقة الموت وإن أريد أنها تنعدم بالكلية فهي لا تموت بهذا الاعتبار بل هي باقية
بعد خلقها في نعيم أو عذاب هذا وإن أفضى الكلام إلى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
بها أي باستعانة تلك القوة يستعد أي تصلح النفس والاستعداد كون الشيء قابلا
لتأثير الغير فيه والمراد بالاستعداد القريب دون المتوسط للعلوم ثم العلم يستعمل في
الكليات والمركبات والمعرفة في الجزئيات والبسائط والإدراك أعم منهما وأن
العلم في اصطلاح المتكلمين ما يختص باليقين والإدراك يعمه وغيره من الظن و
نحوه وهو أي التعريف المذكور المعنيّ المراد يعني أن مآل التعريفين واحد والمعنيّ
بتشديد الياء اسم مفعول من عنى يعني عناية بمعنى المقصود والمراد بقولهم غريزة يعني
العقل صفة طبيعية موضوعة في موضعها من أول الخلقة بحيث لا تنفك عنه فالفعيل
بمعنى المفعول والغرز إدخال شيء في شيء على وجه يستحكم هو فيه يقال غرزت الرمح
في الأرض إذا أدخلته فيها يتبعها أي يلزم الغريزة العلم بالضروريات واللام الجنسية
تبطل ويراد بها الجنسية فصاحب العقل يعلم بعض الضروريات
كوجوب الواجب وامتناع الممتنع وإمكان الممكن دون بعضها عند سلامة الآلات
هي الحواس بأن لا تكون معطلة والضعيفة لأن العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها
فإن النائم عاقل بلا علم لتعطل حواسه بالنوم والصبي لا يخلو عن العقل

مع عدم العلم لضعف حواسه بسبب الصغر **فان قيل** كيف يصير مآل التعريفين واحدا لانه اعتبر في الاول استعداد القوة للعلوم وفي الثاني اعتبر فعلية العلم مع الغريزة والاستعداد مقابل الفعل وايضا اطلق العلم في الاول وقيده في الثاني بالضروريات والعام من حيث هو عام غير الخاص من حيث هو خاص قلنا المعتبر فيه استعداد القوة لاكتساب العلوم النظرية وفي الثاني حصول العلم الضروري بالفعل ولا ريب في ان حصول الضروريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات والاستعداد لاكتساب النظريات لا يتحقق بدون حصول الضروريات بالفعل قيل في تعريف العقل جوهر اي الامر القائم بالذات لا بالغير ويفسر بماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في الموضوع وينحصر في خمسة عند الفلاسفة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل لانه اما ان يكون مجردا او غير مجرد فالاول اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف او لا يتعلق فالاول النفس والثاني العقل والثاني من الترديد وهو ان يكون غير مجرد اما ان يكون مركبا او لا فالاول الجسم والثاني اما حال او محل فالاول الصورة والثاني الهيولى وفي الاثنين عند المتكلمين الجوهر الفرد وسيأتي تعريفه والجسم المركب من الاجزاء التي لا تتجزى تدرك به الغائبات يعني تدرك بالعقل الامور الغائبة عن النفس والحواس الباطنة من الجواهر والاعراض مطلقا او المجهولات التصورية والتصديقية والباء لنفي دخل الغير فيه كما في قولهم الوجود لنفسه بنفسه لا للسببية ولا للاستعانة حتى يلزم سببية الشئ لنفسه وآليته لنفسه لان المدرك هو العقل على هذا التعريف فلو ادرك الغائبات بسببه وبآليته يلزم ذلك **فان قيل** هذا ينافي قوله بالوسائط فانه يشهد على وجود الدخل للغير قلنا المراد من نفي دخل الغير فيه نفي دخله في المدركية بمعنى ان المدرك بالذات هو العقل لا شئ آخر والمراد بالواسطة هي الواسطة في العلم والادراك بمعنى ان المدرك بالذات يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة بالوسائط اي المبادي التصورية والتصديقية والمحسوسات باحدى الحواس الخمس بالمشاهدة صدر هذا التعريف بصيغة التمريض تنبيها على ضعف هذا القول لانه يشهد على العينية بين العقل والنفس والعرف واللغة والشرع شاهدة على المغايرة بينهما اما العرف فانه يقال مثلا زيد قليل العقل من عمرو بخلاف النفس فانها طبيعة نوعية لا تتفاوت بين افرادها واما اللغة فان العقل في اللغة مصدر من عقل يعقل عقلا والنفس جوهر والمغايرة بين المعنى المصدري الانتزاعي الذي هو العرض وبين الجوهر بديهي واما الشرع فانه م قال هن ناقصات العقل والدين وقال م كلموا الناس بقدر عقولهم وقد عرفت ان النفس طبيعة واحدة غير متفاوتة بين افرادها وايضا ان كلامنا في بيان اسباب العلم والعقل بهذا المعنى عين المدرك لا سبب الادراك

فهو سبب للعلم مطلقا سواء كان ضروريا او نظريا و لهذا لم يقيده بقيد الضرورة
كما قيد العلم الحاصل بالخبر المتواتر به حيث قال هو موجب العلم الضروري او بقيد
النظري كما قيد العلم المستفاد من خبر الرسول عليه السلام به و قال يوجب العلم الاستدلالي
فان قلت لم صرح المصنف بكون العقل سببا للعلم مع انه معلوم مما سبق كما لم يصرح
به في اخويه اجاب الشارح صرح بذلك اى بكونه سببا للعلم لما فيه اى في كون العقل سببا
للعلم من خلاف السمنية هم كفار الهند منسوبون الى بلدة سومنات و قد سبق نبذة من
احوالهم و الملاحدة و هم قوم من العجم ظاهرهم الرفض و باطنهم الكفر و
مقصودهم ابطال عقائد الاسلام و احكامه في جميع النظريات سواء كانت من الطبعيات
او الرياضيات و الالهيات فقالت السمنية انه لا سبيل الى العلم سوى الحس و
قالت الملاحدة لا طريق الى العلم سوى الرجوع الى العالم الذى ياخذ العلم عن الواجب تعالى و هو
الامام الخفي المعصوم عندهم و تمسكوا على انه لا يفيد العلم لان المقدمتين لا تجتمعان
معًا لانا اذا توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا التوجه فى تلك الحالة الى حكم اخر بالوجدان
وحينئذٍ لا يكون النظر مفيد العلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا و اجاب
السيد السند رحمه الله بانا لا نسلم انه لا تجتمع المقدمتان في الذهن بل تجتمعان و ذلك كطرفي
الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن و الا لا متنع الحكم بينهما بالتلازم
في المتصلات و العناد في المنفصلات و الحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة
بالقصد ممتنع و اما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احدهما قصدا او تتوجه بالقصد
الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحضران معا و ان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة
و توضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقت كذلك الى عمرو
القائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا و زيد مرئيا تبعا لا
قصدا و كذا لك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا و انتقلت منها سريعا الى
ملاحظة مقدمة اخرى كذا لك كانت الثانية ملحوظة قصدا و الاولى تبعا فقد اجتمع
العلمان و ان لم يجتمع التوجهان و بعض الفلاسفة يعني يقول المهندسون من
الفلاسفة ان العقل ليس مفيدا للعلم في الالهيات بمعنى الاعم الشامل للفنون الثلاثة
فن الامور العامة و فن العقول و فن الواجب تعالى و قيل بمعنى الاخص الشامل لفن الواجب
تعالى قال ارسطو لا يقين في الالهيات بل الغاية الاخذ بالاولى و قال بعض المتفلسفة
ان نظر العقل لا يفيد معرفة الله بدون المعلم المؤيد من عند الله تعالى بالوحي او بكمال
عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف و النحو و اللغة لا تحصل بدون المعلم فكيف يحصل
العلم الالهي الذى هو اصعب العلوم لكثرة الاختلافات فيه قلنا ان الاحتياج الى المعلم باعتبار
عسره مسلم قال في المقاصد و الجواب ان كثرة الاختلافات لكثرة الانظار الفاسدة
و ان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم و بمعنى تعسره غير متنازع فيه اذ
لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات و حل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات

انتهى ولباب الكلام انه قد ثبت ان النظر الصحيح المقرون بالشرائط يفيد العلم على الاطلاق
سواء كان في المعاد في الالهيات او في غيرها وسواء كان معه معلم او لا اذ تحصيل
المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة المنطق معلوم بالضرورة
بناء على كثرة الاختلاف والتناقض الاراء هذا دليل لبعض الفلاسفة على نمط الاستثنائي فهم
الرفعي تقريره لو كان العقل سببا للعلم في الالهيات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلف
فيها كثيرا فثبت ان العقل ليس سببا للعلم في الالهيات وليس دليلا للسمنية والملاحدة
اذ لا كثرة اختلاف في علم الهندسة والحساب اذ لم يختلف احد من العقلاء في مسائل
هذين العلمين والظاهر انه دليل للفرق الثلث على النمط المذكور كما يشعر به كلامه
الماتن في المقاصد وتوجيه شبهات الخصم تبرعا ضائع وايضا يكفي للسمنية واختها
ان يكون نوع العلم النظري على كثرة الاختلاف ولا ينافيه عدمه في بعض المقام قيل ومنهم
من انكر افادته فيما عدا الهندسيات والحسابيات فالقصر على ما ذكره الشارح تقصير قلنا ذكر
الشارح هذه الفرق لكثرة الاختلاف منهم في الكتب المتداولة بين العلماء او ذكرها على طريق
التمثيل لا على سبيل الحصر والجواب ان ذلك اي كثرة الاختلاف والتناقض الاراء
لفساد النظر وهو ما لم يستوف شرائط الانتاج المعتبرة عندهم بحسب المادة
والصورة قال في شرح المقاصد اتفقوا على انه متى تحقق المادة والصورة فالنظر صحيح
يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي الى المطلوب فلا ينافي اي الاختلاف والتناقض
لفساد النظر كون النظر الصحيح الصادر من العقل مفيدا للعلم لبابه انا لا نسلم
افادة النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا حتى يصح ما قال بعض الفلاسفة بل
نقول بافادة النظر الصحيح من العقل وكثرة الاختلاف والتناقض لاجل فساد
النظر لا ينافي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم كالحواس فانها ليست مفيدة للعلم
مطلقا سواء سليمة او معيبة بل السليمة منها مفيد له كما مر وكذا ذلك نظر العقل
مطلقا ليس مفيدا له بل الصحيح منه مفيد له والفارق بين الصحيح منه والسقيم
الصناعة الميزان على ان ما ذكرتم من ان النظر العقل غير مفيد في الالهيات لكثرة الاختلاف
والتناقض الاراء استدلال بنظر العقل وذلك اذ يقال لو كان النظر في معرفة الله تعالى
مفيدا للعلم لما كثرت الاختلاف في ذلك لكن اللازم باطل ينتج ان النظر في معرفة الله
تعالى لا يفيد ولا شك ان هذا الاستدلال استدلال بنظر العقل ففيه اي في دليلهم
وفيما ذكرتم اثبات ما نفيتم اي اثبات افادة النظر التي نفيتموها فتناقض بين دليلكم
ومدعاكم فان مدعاكم سلب كلي بمعنى انه لا شيء من النظر العقل بمفيد للعلم وقد تمسكتم
في مدعاكم بكثرة الاختلاف على النمط القياس الاستثنائي الرفعي على ما مر تقريره
ثبت منه ان بعض النظر العقل مفيد للعلم ولا ريب في التناقض بين السلب الكلي
والايجاب الجزئي **فان قيل** شرط التناقض وحدة الموضوع ولم توجد ههنا فان
مدعاهم انه لا شيء من الالهيات بمعلوم لنا بنظر العقل ولم يلزم من دليلهم بنظر

على كثرة الاختلاف الخ ثبوت النظر فى بعض الالهيات حتى يلزم التناقض لوحدة موضوع السلب
الكلى والايجاب الجزئى قلنا قد علم من دليلهم المذكور نسبة عدم المعلومية الى ذات
الله تعالى وصفاته تعالى تقريره لو كانت ذاته تعالى وصفاته معلومة لنا بنظر العقل لما
كثر الاختلاف والتناقض واللازم باطل بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء فالملزوم مثله
فلم تكن ذاته تعالى وصفاته معلومة لنا بنظر العقل فكانت هذه المسئلة من الالهيات
لكون موضوعها ذاته تعالى وصفاته فصدق قولنا ان بعض الالهيات معلوم لنا بنظر العقل
وهو ينافى قولهم لا شئ من الالهيات بمعلوم بنظر العقل فثبت التناقض بين مدعاكم ودليلكم
بلا ريب فان زعموا فى رفع التناقض بانه اى ما قالوا فى الاستدلال من قولهم بناء على كثرة
الاختلاف الخ معارضة للفاسد وهو قول اهل الحق نظر العقل مفيد للعلم بالفاسد وهو
استدلالهم المذكور وحاصل زعمهم ان قولهم بناء على كثرة الاختلاف يدفع قولكم
الفاسد وهو كل نظر العقل مفيد للعلم وهو فاسد ايضا لا استدلال ونظر حتى يثبت
كون بعض النظر مفيدا للعلم فى الالهيات وينافض دعواهم السالبة الكلية ومثل هذا
وقع فى كلام المناظرين لالزام الخصوم قلنا قولهم فى الاستدلال لا يخلو اما ان يفيد
شيئا من العلم على المطلوب فلا يكون هذا الاستدلال لافادته العلم على المطلوب ولا
يفيد شيئا منه فلا يكون معارضة لان المعارضة عبارة عما يثبت به خلاف ما اثبته
الخصم واجاب المدقق باختيار الشق الاول وان قلت ما قلت قلت انه يفيد العلم
بطريق الالزام على الخصم من حيث انه مسلم عنده ولا يفيد فى نفس الامر فافادته
بوجه الالزام لا ينافى فساده فى نفس الامر وعدم افادته فى نفس الامر لا يوجب
ان لا يكون معارضة اذ يكفى فى المعارضة ان يكون افادته مسلما عند الخصم فاندفع
جواب العلاوة وبقى الجواب الاول سالما عن الخدشة **فان قيل** هذا اعتراض من
جانب المنكرين لافادة النظر كون النظر مفيدا للعلم هذا مضمون القضية المتنازع
فيها واختلفوا فى كون هذه القضية مهملة او محصورة كلية فذهب الامام الرازى
الى الاول والعلامة الآمدى الى الثانى حاصله ان قولكم كل نظر العقل مفيد قضية و
كل قضية اما ان تكون ضرورية او نظرية وكلاهما باطل اما الاول فاشار اليه بقوله
ان كان اى كون النظر مفيد العلم ضروريا لم يقع فيه خلاف اى خلاف العقلاء
واللازم باطل لوقوع خلافهم كما مر فالملزوم مثله وجه اللزوم كما فى قولنا اى كما
لا يقع خلاف فى قولنا الواحد نصف الاثنين ولم يقع تفاوت بينهما لان التفاوت دليل
الاشتباه وهو ينافى الضرورة واللازم باطل لظهور التفاوت بينهما وان كان
نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر يعنى نظرية قولنا كل نظر العقل مفيد باطل والا يلزم
اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص واللازم باطل لانه دور من
جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من
جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا ووجه اللزوم ان

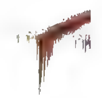
قولنا كل نظر العقل مفيد للعلم مشتمل على جزئياته من قبيل اشتمال الكلي على الجزئيات فكل جزئي من جزئيات النظر فرد من موضوع هذه الكلية النظرية فاثبات افادة تلك الكلية بافادة النظر المخصوص اثبات افادة النظر المخصوص بهذا النظر المخصوص وهل هذا الا توقف الشيء على نفسه وهو المعني بالدور وههنا قيل لو كان نظريا لاحتاج الى نظر مخصوص يفيد العلم به وذلك النظر الجزئي يحتاج الى كون النظر من العقل يفيد للعلم فيلزم (الدور) لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو محال لاستلزامه توقف الشيء على نفسه **فان قيل** لا نسلم تحقق الدور على تقدير نظرية تلك الكلية لان المفاد بالنظر هو العلم النظري على تلك الكلية والمفيد هو نظر المفكر بترتيب المقدمات على الطريق المعهود عندهم من كلام القوم فيلزم اثبات العلم النظري عليها بالنظر لا اثبات النظر بالنظر معا ان اثبات النظر بالنظر غير ممكن لان النظر عبارة عن الترتيب ولا يحصل بالترتيب الترتيب بل يحصل بترتيب المقدمات النتيجة و ليس فيها ترتيب المقدمات بل هي مقدمة واحدة حصلت من اثبات الاكبر للاصغر قلنا كلام الشارح مبني على حذف المضاف في الموضعين والتقدير يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر فالمفيد والمفاد شيء واحد هو النظر المخصوص والمرتب على النظر افادة النظر لا النظر نفسه **فان قيل** ان الاعتراض المذكور في الشرح بالشقين المذكورين فيه بنفي العلم (من) قولنا كل نظر العقل مفيد لان العلم على قسمين حضوري وحصولي والحصولي منحصر في التصور والتصديق المنحصرين في البديهي والنظري ونفي الحضوري عنه بين غير خفي على من له ادنى خبرة على القائلين العالم ونفي الحصولي معلوم من الشرح لانه لما لم يكن العلم على القول المذكور بديهيا ولا نظريا فانتفى العلم الحصولي منه و المطلوب نفي كون نظر العقل مفيدا للعلم ولم يثبت قلنا ان القائل بنفس الافادة قائل بالعلم على الافادة لان دعوى الشيء فرع العلم بها فدعوى اهل الحق امران نفس الافادة والعلم بها والمنكر عن الافادة ينكر العلم بها فمدعى المنكرين مجموع الامرين نفي الافادة ونفي العلم بها فاذا ثبت باعتراض المنكر نفي العلم عن الافادة ثبت نفي المجموع من دعوى اهل الحق لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل قلنا جواب باختيار الشق الاول آثره الامام الرازي حاصله ان هذه القضية بديهية وان قلت ما قلت قلت والضروري قد يقع فيه خلاف لما العناد مثل السوفسطائية خالفوا العقلاء في جميع الضروريات او لقصور في الادراك اي في طرفي هذه القضية البديهية فان بداهة الحكم لا ينافي خفاء طرفيه فجاز ان يختفي تصور طرفيها على بعض العقلاء فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة اي الخلقة باتفاق من العقلاء قال اهل الاعتزال لا تفاوت بين العقول في الفطرة بل هي سواء لان الاحكام التكليفية على المكلفين على السوية ومدارها العقل فهم سواء في العقل بحسب الفطرة كما تتفاوت بحسب الممارسة بالعلوم والتجربة

بالفنون وللعقل مراتب ادنى[١] ومتوسطة[٢] واعلى[٣] وللتكليف يكفي ادناها خلافا للمعتزلة لاابا
في اتفاق العقلاء وانكارهم الظاهر اذ الفرق بين عقل افلاطون و هبنقة غير خفي
على اولي العلم والاستدلال من الاثار الظاهرة من اولي الابصار فان من اهل البصيرة
من يستنبط الدقائق العلمية ما لا يستطيع عاقل اخر على فهم دقيقة واحدة منها

وشهادة من الاخبار والمحكية من العقلاء والحمقاء والاحاديث المروية عن
سيد الانبياء ع حيث قال ع هن ناقصات العقل والدين وقال ع كلموا الناس على قدر
عقولهم وايضا جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحدة من الرجال وليس
ذلك الا لقلة العقل والضبط حيث قال تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
باب الجواب ان النزاع في شيء لا ينافي بداهته فانه قد يكون لعناد ومكابرة وقد يكون
لقصور في الادراك لتفاوت العقول بحسب الخلقة واختار امام الحرمين والعلامة
الامدي ان قولنا كل نظر العقل مفيد للعلم نظري وان قلت ما قلت قلت والنظري
يعني قولنا كل نظر العقل مفيد قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه اي عن هذا النظر
المخصوص بالنظر لكون مقدماته ضرورية ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور
او تناقض **فانقيل** يلزم الدور ولا محالة لان هذه الشخصية مندرجة تحت هذه
الكلية فاثباتها بالشخصية يلزم اثبات الشخصية بنفسها وايضا ان حكم الجزئي
مستنبط من حكم الكلي فنظرية الكلي مستلزم لنظرية حكم الجزئي فكيف يتصور
ان يكون حكم الجزئي بديهيا مع كون حكم الكلي نظريا وايضا يلزم كون الشيء الواحد
بديهيا ونظريا وهو جمع بين المتقابلين قلنا للنظر الشخصي عنوانان عنوان
نفس ذاته وعنوان الوصف العنواني لموضوع الكلية فالنظر الشخصي الماخوذ
بالعنوان الاول مثبت بالكسر وبالعنوان الثاني مثبت بالفتح فاندفع الاشكالات الثلثة
اما الاول فظاهر فانه مثبت بالكسر بالعنوان الاول ومثبت بالفتح بالثاني وكذا الثاني
اذ هو بديهي بالعنوان الاول ونظري بالثاني فلا يلزم كون الشيء الواحد بديهيا و
نظريا بجهة واحدة بل بالجهتين كما عرفت فاندفع الثالث ايضا **فانقيل** حينئذ
يلزم كون الجزئي الشخصي كاسبا وهو غير مسلم عند اهل المعقول قلنا الكاسب
والمثبت هو الجزئي مع انضمام امر اخر معه وحينئذ يصير في حكم الكلي مثلا
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة لا لاجل
خصوص هذا العنوان الجزئي بل لاجل كونه مقرونا بشرائط الانتاج من
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى المعتبرين في الشكل الاول وحصل لنا من هذا النظر
المخصوص مع انضمام الامر الاخر معه العلم بقولنا كل نظر صحيح مقرون
بشرائط الصحة مفيد للعلم كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث تفيد العلم
بحدوث العالم بالضرورة فهذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر
اذ لا معنى للنظر سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث فالعلم

به نظري حصل لنا من ترتيب هاتين المقدمتين بالضرورة والعلم بهما ضروري لكونهما من المحسوسات وبهذا القدر يحصل مرام الامام الرازي القائل بكون القضية المتنازع فيها مهملة لانه حصل لنا ان نظرا ما يفيد العلم واختار الشارح ما اثره الآمدي من انها محصورة كلية فاشار الى اثباته بقوله وليس ذلك الا لكون النظر المخصوص مفيدا للعلم بخصوصية هذا النظر مع قطع النظر عن انضمام امر خارج معه بل يفيده لكونه اي هذا النظر المخصوص صحيحا مقرونا بشرائطه من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى المعتبرين في انتاج الشكل الاول فالعلة الموجبة لكون النظر المخصوص مفيدا للعلم هي صحته بحسب المادة والصورة فكل نظر وجد فيه هذه العلة يفيد العلم لان وجود العلة وهي صحة النظر بحسب المادة والصورة يوجب وجود المعلول وهو افادة النظر العقل العلم على المطلوب قال في شرح المقاصد قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصيته هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا بد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار فتخالفه في الاحكام كهذا الذي اثبتنا به كون كل نظر مفيد للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول تفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث انتهى فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم يعني اذا ثبت افادة النظر المخصوص العلم لاجل كونه مقرونا بشرائطه فثبت المطلوب وهو اثبات النظر الكلي بالنظر الجزئي من غير دور وتناقض فالنظر الجزئي المخصوص قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة لاجل كونه نظرا صحيحا مقرونا بشرائطه ويجعل هذا النظر المخصوص مثبتا للنظر الكلي بان يقال هذا النظر

المخصوص يفيد العلم لا قترانه بشرائطه الا نتاج فكل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم ولا نفتقر في هذا النظر المخصوص الى تصور الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا نحتاج الى ان نعلم انه من افراد النظر ولا فنثبت قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص بدون لزوم محذور فقوله فيكون كل نظر الخ كالنتيجة المتفرعة على ما قبله ثم اعلم ان الامام الرازي والعلامة الآمدي اختلفا في ان هذه القضية المتنازع فيها مهملة متاخرة او موجبة كلية اختار الاول الرازي والثاني الآمدي وقال صاحب المواقف ما قال الامام سهلة لبيان لكنه قليل الجدوى اذ الجزئيات لا تثبت بالمهملة بل بالكلية فلذا اشار الشارح الى ما اختاره الآمدي و لهذا المنع اي منع الدور المذكور في كلام المعترض بالنظر الى الشق الثاني زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب يمكن ان يكون المراد بزيادة تفصيل ما ذكرناه بنقل كلام الشارح او ما ذكر في شرح قول الشارح والنظري قد يثبت الخ او ما قال شارح المواقف من ان امتناع الدور عند الرازي بالضرورة وعند غيره بالدليل المسطور في مقامه ويمكن ان يكون المراد بها ما قال في شرح المقاصد وبهذا ينحل ما يرد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالتغير لا يناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم **فان قيل** لا خفاء في ان كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره انه ضروري مطلقا على مذهب ابيه الامام الرازي او نظري مطلقا على مذهب ابيه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ واعني ان الموضوع وهو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر التفصيل قطعاً هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث او لا شئ من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخيرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميعها لا اشكال على ما يراه بعض المحققين انتهى **وما ثبت منه** نبه المصنف به على ان العلم الحاصل من العقل على نوعين بدهي واستدلالي بخلاف الخبر المتواتر فان العلم الحاصل منه ضروري فقط وخبر الرسول فان العلم الحاصل منه نظري فقط اي من العلم الثابت بالعقل الغرض منه ثلثة امور الاول تعيين مصداق كلمة ما وهو العلم بقرينة المقام ودفع دخل وهو ان كلمة ما عبارة عن الشئ لكونها من الفاظ العموم فيكون حاصل المعنى ان كل شئ ثبت من العقل بالبداهة فهو علم بدهي وكل ما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وهو باطل فان بعض ما ثبت منه افعاله وهي لا تسمى علما لانه من مقولة الكيف على الاصح والانفعال والاضافة على ما قيل لا من مقولة الفعل والثاني تعيين مرجع الضمير المجرور وهو العقل



ودفع توهم رجوعه الى كلمة المفسرة بالعلم لفساد المعنى بالبداهة والثالث تنبيه على ان كلمة من الجارة بمعنى الباء السببية لدفع توهم وهو ان من الجارة لا تخلو اما ان تكون بيانًا لكلمة ما او تبعيضية والاول باطل للتباين بين المبين والمبين بداهة وكذا الثاني لان مدخولها لابد ان يكون متعددًا والعقل ليس كذلك فقوله من العلم بيان لكلمة ما وقوله الثابت تعبير عن الفعل باسم الفاعل تنبيهًا على ان كلمة ما موصوفة وقوله بالعقل تفسير لقوله منه ففيه تعيين المرجع وكون من الجارة بمعنى الباء الجارة **بالبداهة** اى باول التوجه اى توجه العقل نحو المطلوب من غير احتياج الى تفكر الغرض منه دفع اعتراض وهو ان حصر المقسم في القسمين ليس بصحيح لان الحدسيات والمشاهدات والتجربيات خارجة عنهما اما عن البداهي فلعدم تحققها باول التوجه بل تفتقر الى الاسباب من الترتيب الوضعي والمشاهدة والتجربة توضيح الدفع ان المراد باول التوجه عدم الاحتياج الى التفكر ولا ريب في ان ما ذكر في النقض ليس بمفتقر الى التفكر فدخل في البداهي **فان قيل** قد وقع بين التفسيرين للبداهة تنافٍ لان الحاصل باول التوجه البداهي فقط والثاني يقتضي نفي الدليل فيعم الاولي والحدسي والحسي والتجربي والتواتري والفطري والوجداني فالاولى ان يقال من غير احتياج الى سبب من الاسباب بدل ما قال الشارح رح قيل في دفعه ان قوله من غير احتياج الى التفكر تفسير لاول التوجه لان الاولية على نوعين حقيقي وهو ما لا يحتاج الى سبب من الاسباب واضافي وهو ما لا يحتاج الى السبب الذي اعتبر في مقابل البداهي وهو الاستدلالي المعتبر فيه التفكر فتوهم المتوهم ارادة المعنى الحقيقي لتبادره الى الفهم فخرجت الحدسيات والحسيات والتجربيات عن البداهي لتوقفها على الاسباب المذكورة وقد خرجت عن الاستدلالي لعدم توقفها على النظر فثبتت الواسطة بينهما فدفع هذا التوهم بقوله من غير احتياج الى تفكر بان المراد من الاولية اضافية فعمم تفسير البداهي لجميع اقسامه قال المدقق ان جعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تفسير الشارح للاكتسابي بما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار لان الضروري مقابله فينبغي ان يفسر بما لا يحتاج الى سبب من الاسباب ليصح المقابلة بينهما ولو جعله تفسيرا لاول التوجه كما قيل لزم صدق الضروري والاكتسابي على التجربيات والحدسيات اما صدق الضروري فلانها ليست محتاجة الى تفكر واما صدق الاكتسابي فلانها حاصلة بمباشرة الاسباب بالاختيار ويمكن تصحيح ما قيل بان الضروري اذا فسر بما لا يحتاج الى تفكر واما صدق الاكتسابي فلانها حاصلة اذا فسر بما لا يحتاج الى التفكر لا الاكتسابي المفسر بمباشرة الاسباب بالاختيار فانه مقابل الضروري المفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فيصح جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه والحق ان قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير ثان للبداهة وان قلت ما قلت قلت ليس المراد بالتفكر معناه الاصطلاحي حتى لزم التنافي بين التفسيرين بل المراد منه معناه اللغوي اي من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر وحسي ونحو ذلك

فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه والكل بمعنى الكل المجموعي لا بمعنى الكل الكلي والكل الأفرادي والظاهر المتبادر إلى الفهم أن إضافة إلى الشيء بيانية ونص النحاة أنها لامية ولا يجب أن تحملها على اللام بل لا بد من اعتبار معناها وقد علم منه أن المغايرة بين المضاف والمضاف إليه بحسب الذات ليست بشرط في اللامية بل مناطها على عدم العينية وعدم الظرفية والمراد من الجزء الجزء المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق فلا يرد أن الجسم المؤلف من الأجزاء التي لا تتجزى عند المتكلمين ولا يقال أن الجسم أعظم من جزئه لأن العظم والصغر من خواص المقدار ولا مقدار للجزء الذي لا تتجزى ومن الهيولى والصورة عند الفلاسفة ولا يقال أن الجسم أعظم من الهيولى مثلا أشار إلى تطبيق المثال مع الممثل بقوله فإنه أي العلم بعد تصور معنى الكل وهو مجموع أجزاء شيء بحيث لا يشذ منها شيء أو اسم لجملة مركبة من الأجزاء والجزء وهو ما يتركب الشيء منه ومن غيره والأعظم لا يتوقف على شيء فإن قيل بعض الحيوان يصير أعظم لعارض كالتورم فلا تصح الكلية في المتن دفع بقوله ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلا قد يكون أعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء والكل لأن الكل جملة متركبة من اليد وسائر الأعضاء ولا شك أن تلك الجملة أعظم من اليد وحدها فإن قيل لا يطابق هذا المثال مع الممثل لأن العلم في المثال المذكور حاصل بمباشرة الأسباب اختيارا لأن هذا العلم يتوقف فيه على الالتفات المقدور ونحو تصور الطرفين المقدور فكان اكتسابيا لا بديهيا قيل في الجواب عنه أن المراد من الضروري والكسبي هو التصديق اليقيني لكونه شائعا في اصطلاحهم ومدار فوز الدارين فالمراد من الضروري التصديق الحاصل من غير احتياج إلى مباشرة الأسباب بالاختيار وبكون المراد بعدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما صرح به الشارح فطابق المثال مع الممثل فإن قيل لا ينحصر المقسم في القسمين لأن الحدسي والحسي والتجربي خارجة عن الكسبي لأنه ما يحصل بالاستدلال كما نص عليه المصنف وهي غير حاصلة به وعن الضروري لأنه ما يحصل بأول التوجه كما قال الشارح وهي ليست كذلك بل تتوقف على أسباب غير النظر فكانت هذه العلوم واسطة بينهما أجاب المحقق بأن الأولى في تفسير المتن ما في بعض الشروح أن البديهة عدم توسط النظر بمعنى ما حصل بدون النظر والكسبي ما ثبت بالاستدلال لأن الضروري يقابل الكسبي وهو مرادف الاستدلالي والاستدلالي ما حصل بالاستدلال فهذه العلوم الثلاثة داخلة في البديهي لعدم توقفها على النظر فاندفع الاعتراض من عدم تطبيق المثال مع الممثل أيضا ويمكن تصحيح كلام الشارح على ما مر من أن المراد من الأولية إضافية وهي ما لا يحتاج إلى السبب الذي اعتبر في مقابله والمعتبر فيه النظر فالبديهي ما يحصل بأول التوجه بلا افتقار إلى النظر والكسبي ما يفتقر إلى النظر فطابق المثال مع الممثل لأن المثال

لا يفتقر الى النظر وكل واحد من الحدسي والحسي والتجربي داخل في البديهي لعدم افتقاره الى النظر فلا تلزم الواسطة بينهما وبالجملة البديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر سواء افتقر الى شيء آخر من حدس وتجربة ونحو ذلك او لم يفتقر وينقسم الى سبعة اقسام الاول البديهي الاولي وهو ما لا يحتاج الى غير تصور الطرفين مثل العلم بأن الكل اعظم من الجزء والثاني الفطري وهو ما يحتاج الى واسطة حاضرة معه كالعلم بأن الاربعة منقسمة بمتساويين والثالث الحسي وهو ما لا يحكم العقل بمجرد تصور الطرفين بل يحتاج الى المشاهدة بالحس مثل العلم بأن النار محرقة والرابع الوجداني وهو ما يدرك بالحواس الباطنة مثل بأن لنا جوعا وعطشا والخامس الحدسي وهو سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب بحيث تحصل المبادي مع المطالب دفعة واحدة مثل العلم بأن القمر مستضيء بالشمس والسادس التجربي وهو الذي يحتاج العقل في الجزم الى تكرر المشاهدة مرة بعد اخرى مثل العلم بأن السقمونيا مسهل للصفراء والسابع المتواتر وهو القضية التي يجزم العقل بها بواسطة السماع من جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب كالعلم بأن البغداد موجود وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالاستدلال وهو تقرير الدليل لاثبات المطلوب اي النظر في الدليل نبه به على ان الاستدلال بالمعنى الاصطلاحي وهو النظر في الدليل وتقريره لاثبات المطلوب لا بالمعنى اللغوي وهو طلب الدليل لعدم ملائمته في هذا المقام سواء كان اي الاستدلال استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا ويسمى هذا الدليل انيا بكسرتين مع تشديد منسوب الى انّ وقد يخص الاول يمتاز من الثاني باسم التعليل والثاني بالاستدلال هذا فرق آخر بينهما والاول هو الشائع الذي نعرف في زبرهم فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب الغرض منه دفع وهم ان الاكتسابي ما هو منسوب الى الاكتساب اي ما يكون قبل الاكتساب وهو عقيبه مع الوصل او يكون معه معية ذاتية وكلاهما غير ملائم في هذا المقام حاصل الدفع ان معناه ما يكون حاصلا بالكسب فيكون هذه النسبة من قبيل نسبة المسبب الى السبب وهو اي الكسب مباشرة الاسباب بالاختيار والظرف متعلق بالمباشرة كصرف العقل اي جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم عليه والنظر في المقدمات عطف تفسير للصرف في الاستدلاليات والاصغاء عطف على الصرف وتقليب الحدقة اي جعل العين نحو المبصرات بالاختيار سميت العين بالحدقة لاحداق الجفن بها واحاطته عليها او نحو ذلك في الحسيات لان في حصول هذه العلوم مدخلا للاختيار ان شاء العاقل كسبها بصرف الحواس اليها وان لم يشاء لم يكسبها والمراد بالاسباب المباشرة ما عدا التصور الطرفين والتوجه نحوهما فخرج قولنا الكل اعظم عن الاكتسابي لعدم احتياجنا فيه الى ما سوى تصور الطرفين والتوجه والالتفات واذا عرفت تفسير الاستدلالي والاكتسابي من كلام الشارح فالاكتسابي اعم من الاستدلالي

لأنه أي الاستدلالي الذي يحصل بالنظر في الدليل كما قال الشارح كصرف العقل والنظر في
المقدمات في الاستدلاليات فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس أي اللغوي بمعنى ليس كل اكتسابي
استدلالي وأما العكس الاصطلاحي أي بعض الاكتسابي استدلالي فمسلم على ما
هو المتقرر في مقره من أن نسبة العموم والخصوص بين الشيئين ترجع إلى صدق الموجبة
الكلية من جانب الأخص والموجبة الجزئية من جانب الأعم في مادة الاجتماع بينهما
والسالبة الجزئية في مادة الافتراق بينهما وبين مادة صدق الاكتسابي بدون صدق الا
ستدلالي بقوله كالإبصار الحاصل أي كالعلم بالإبصار والرؤية الحاصل بالقصد
والاختيار فهذا العلم اكتسابي لحصوله بمباشرة الأسباب بالاختيار وليس باستدلالي
لعدم حصوله بالنظر في المقدمات ولما كان الضروري في مقابلة الاكتسابي والاستدلالي و
كان بينهما العموم والخصوص مطلقا كما عرفت فينبغي أن يكون للضروري معنيان
أحدهما ما يكون في مقابلة الاستدلالي وثانيهما ما يكون في مقابلة الاكتسابي ويكون
بين المعنيين للضروري عموم وخصوص مطلقا بالعكس بأن يكون الضروري المقابل
للاستدلالي أعم من الضروري المقابل للاكتسابي على ما هو المتقرر في مقره فقال
وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي المفسر بمباشرة الأسباب بالاختيار و
يفسر أي الضروري حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق هذا التفسير
منقول عن القاضي الباقلاني رح وفسره الشارح بقوله أي يكون حاصلا من غير اختيار
المخلوق في تحصيله بل يكون حصوله ضروريا بمعنى الاضطراري كعلم الإنسان بنفسه
وبصفات نفسه فيكون الحسي داخلا في الاكتسابي كما عرفت وفسر السيد
السند رح كلام القاضي بأن لا تستقل قدرة المخلوق في حصوله فعلى هذا يدخل الحسي
في الضروري لتوقفه على أمور غير مقدورة لنا إذ لا يعلم ما هي متى حصلت فإن قيل
إن تعريف الضروري المقابل للاكتسابي لا يكون مانعا عن دخول الغير لأنه يدخل فيه
العلم بكنه الواجب تعالى لأنه مما لا يمكن تحصيله مقدورا للمخلوق فيكون العلم بكنه الواجب
تعالى ضروريا أي العلم بكنهه الإجمالي مع أنه ممتنع للمخلوق أما عند المتكلمين فإنه تعالى محيط
على كل شيء نص عليه الكتاب فلو كان متصورا بكنهه الإجمالي يصير مما طاله الذهن وحل هذا
الانقلاب الممنوع وأما عند الفلاسفة فللزوم زيادة الوجود على ذاته لأنه لو تحقق
كنهه في ذهن لكان موجودا بالوجود الذهني ومتشخصا بالتشخص الذهني مع كونه
موجودا بالوجود الخارجي ومتشخصا بالتشخص الخارجي فثبت لمفهوم الواجب تعالى فرد
ان خارجي وذهني المتمايزان بالوجود والتشخص وما به الامتياز غير المشترك فيكون
الوجود والتشخص زائدين على ذات الواجب تعالى وقد تقرر في محله عينيتهما مع ذاته
قلنا كلمة ما في كلام القاضي عبارة عن العلم الحاصل لنا بلا قصد واختيار فلا يكون كنه
الواجب تعالى ضروريا لعدم حصوله لنا كما عرفت اتفاقا للفريقين واختلفوا في الإمكان
والامتناع فذهب إلى الأول المتكلمون لكنه غير حاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار

لعدم جري عادته تعالى على خلقه بعد استعمال الأسباب وذهب إلى الثاني الفلاسفة بالدلائل المأثورة في زبرهم وتخصيص كلمة ما مع كونها من ألفاظ العموم أن الضروري قسم من أقسام العلم الحادث لأنه علم المخلوق بالأسباب والحادث هو الحاصل ولا يبعد أن يكون تفسير الشارح لدفع هذا الاعتراض وقد يقال لا يستدلالي الذي يحصل بالنظر في المقدمات ويفسر أي الضروري حينئذ بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل ويكون الضروري بهذا المعنى أعم منه بالمعنى الأول إذ الحسي يدخل في الضروري بهذا المعنى لحصوله بدون فكر ونظر في الدليل وقد خرج عنه بالمعنى الأول فالحسي مادة افتراق الضروري بالمعنى الثاني عنه بالمعنى الأول فمن ههنا أي لأجل وجود المعنيين للضروري جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا على المعنى الأول للضروري أي ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار وفسر الاكتسابي به لدفع توهم إرادة ما فسره المصنف بقوله وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي لأنه حينئذ يرد أن الاستدلالي فلا يكون العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا لعدم حصوله بالاستدلال بل يكون ضروريا كما جعل بعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال هذا على المعنى الثاني للضروري فالعلم الحاصل بالحواس كسبي بالمعنى الأول للضروري وضروري بالمعنى الثاني له فلم يلزم كون الشيء الواحد كسبيا وضروريا بجهة واحدة وإذا عرفت المعنيين للضروري اندفع ضروريا وما هذا إلا التدافع والدفع من كلام الشارح ظاهر على ما ذكرنا فظهر أي ببيان المعنيين للضروري فهذا تفريع ثان على بيان المعنيين للضروري فبالتفريع الأول اندفع التدافع بين كلام القوم وبالثاني اندفع التناقض الواقع في كلام نور الدين المشهور بالإمام الصابوني أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال أن العلم الحادث قيد به احترازا عن علمه تعالى فإنه لا ينقسم إلى ما ذكر نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله من الصحة والمرض ونحو ذلك واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه أي في نفس العبد بواسطة كسب العبد ظهر منه أمور لأن الله خالق أفعال العبد هو الله تعالى والعبد كاسب والثاني فالعلم على النتيجة والمعرف يحصل بخلقه تعالى بطريق جري العادة لا بطريق آخر من الطرق المعتبرة عندهم كما هو المفصل في مقامه وهو أي الكسب مباشرة أسبابه أي العلم وأسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال أي صاحب البداية نور الدين البخاري والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر أي بأول التوجه من غير تفكر وقد مضى تحقيقه في توضيح كلام الشارح بحيث لا مزيد عليه كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه وقد مر تفصيله فلا نذكره واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى فعليك أن تعرف تصوير التناقض وطريق دفعه أما تصوير التناقض الواقع في كلامه فهو أنه قسم العلم الحادث أولا إلى الضروري

والاكتسابي وعرف الاكتسابي بما يحدثه الله تعالى في العبد بواسطة كسب العبد والكسب بمباشرة الاسباب ثم قسم ثانيا السبب المباشر الى الاسباب الثلثة ثالثها نظر العقل بمعنى توجهه فكان العلم الحاصل بنظر العقل قسما من الاكتسابي ثم قسم ثالثا العلم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسما من العلم الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الاكتسابي فصار الضروري قسما من الاكتسابي لانه قسم من العلم الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الاكتسابي وقسم القسم قسم فالتقسيم الاول يقتضي ان الضروري قسيم الاكتسابي وليس بداخل فيه والتقسيم الثالث يستدعي ان الضروري قسم من الاكتسابي وداخل فيه وهل هذا الا تناقض واما طريق دفعه فهو ان للضرورية معنيين احدهما ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهو مقابل الاكتسابي والثاني ما يحصل بدون نظر العقل والدليل وهو مقابل الاستدلالي والاول اخص مطلقا من الثاني على عكس النسبة بين مقابليهما فالقسيم هو الضروري بالمعنى الاول والقسم بالمعنى الثاني وكلا المعنيين حاصلان من نظر العقل بالمعنى اللغوي ومقابلهما حاصل بنظر العقل بالمعنى المتعارف والحق ان التناقض ليس بمتخيل لان العلم الخلق مطلقا سواء كان بديهيا او نظريا لا يكون الا بالسبب لانه امر حادث لا بد له من سبب والسبب على نوعين سبب مباشر بالاختيار وسبب مطلق اختياريا او اضطراريا فجعل صاحب البداية الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب والمراد بها بالاختيار لان الكسب لا يكون الا بالاختيار ثم قسم مطلق الاسباب اختيارية كانت او اضطرارية الى ثلثة بدليل وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال واسبابه ثلثة الخ ولم يقل هي بارجاع الضمير الى الاسباب المباشرة تبيينا على ان المراد بها مطلق اسباب العلم مطلقا ضروريا كان او اكتسابيا ثم قسم العلم الحاصل بنظر العقل الى ضروري واستدلالي وقال والحاصل من نظر العقل الخ فلم يجعل الضروري قسما من السبب المباشر بالاختيار حتى يكون من الكسبي ويكون قسيم الشيء قسما منه بل جعل قسما من نظر العقل وهو سبب عام من الاختياري والاضطراري لكونه قسما من مطلق السبب فلا يلزم ان يكون العلم الحاصل به كسبيا بل ينقسم الى ما قسم اليه صاحب البداية ويمكن الجواب من جانب الشارح القائل بتخيل التناقض بان كلامه مبني على الظاهر المتبادر الى الفهم وكلام المدقق مبني على التدقيق وفي الظاهر يلزم التناقض كما عرفت تقريره فيحتاج الى دفعه كما سلف تفصيله **والالهام** الغرض منه دفع اعتراض وهو انه لا يصح حصر اسباب العلم في الثلثة لان الالهام سببه وليس بواحد من الاسباب الثلثة المذكورة بالبداهة حاصل الدفع ان الالهام ليس من اسباب العلم عندنا فصح حصرها في الثلثة **فان قيل** الالهام بمعنى الاعلام بانزال الكتب وارسال الرسل قال تعالى فالهمها فجورها وتقواها يعني اعلم كل نفس بانزال الكتب وارسال الرسل والالهام بهذا المعنى يكون سببا للعلم بلا ريب دفعه بقوله المفسر بالقاء معنى المراد به مقابل المحسوس لا مقابل اللفظ لان الالقاء في القلب قد يكون بالالفاظ في القلب



هو المضغة الصنوبرية محل العقل والعلم عند أكثر أهل العلم لقوله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله مطمئن بالإيمان بطريق الفيض أي بدون كسب وإرادة تابعة لغرض من فاض الماء إذا كثر حتى سال كالوادي أو من فاض الحوض إذا امتلأ بالماء حتى سال من جوانبه ثم نقل إلى إعطاء الخير الكثير بلا استحقاق وعوض وسابقة طلب ولا مباشرة أسباب خرج به الفكر فإن معناه بطريق الترتيب التدريجي كما في الاستدلال بالآيات الآفاقية كما في الحدسيات وما يوسوس به الشيطان في صدور الناس فإن الفيض يستعمل في إلقاء الله تعالى وأما ما يلقيه الشيطان فإنه يسمى بالوسوسة وهو الخاطر المذموم الداعي إلى الشر والفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدس وبالأول تحصل الأعيان واستعداداتها الأصلية في العلم وبالثاني تحصل الأعيان في الخارج مع لوازمها اختلفوا في الإلهام فقيل لا يكون إلا بالخير والأكثر على أنه أعم شامل للخير وغيره لقوله تعالى فألهمها فجورها وتقواها ولذا أطلق الشارح ولم يقيده بالخير اعلم أن العلم قد يحصل بالقذف في القلب كما كان لأم موسى عليه السلام بقذفه في التابوت على رواية وقد يحصل في المنام كما كان لإبراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك ويسمى الكل وحياً كما يفهم من كلام صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ما كان لبشر أن يكلمه الله تعالى الآية ويختص الأول بالإلهام أيضاً وهو المراد ههنا ليس من أسباب المعرفة أي العلم بصحة الشيء عند أهل الحق يعني إلهام الأمة ليس بحجة عند الجمهور إلا عند بعض المتصوفة بخلاف إلهام النبي عليه السلام فإنه حجة عنده لكن لأنه لو كان سبباً للعلم يلزم القول بصحة الأديان المتناقضة واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وجه اللزوم أن كل واحد من أصحاب المذاهب المختلفة يدعي أنه ألهم بصحة مذهبه وفساد مذهب خصمه فيؤدي القول إلى صحة الأديان والمذاهب المختلفة حتى يرد به أي بالإلهام الاعتراض على حصر أسباب العلم في الثلاثة وقد سلف تحرير الاعتراض مع دفعه فلا تغفل والمعنى أنه ليس من أسباب العلم مثل الأسباب الثلاثة المذكورة بأن يكون سبباً لعامة الخلق ويكون حجة ملزمة على الغير مثلها لأن الواقع في القلب قد يكون من الرحمن على أنبيائه وقد يكون من الشيطان على أوليائه قال تعالى وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم وقد يكون من وسوسة النفس أو من الشيطان الرجيم وقال الصوفيون والشيعة أنه سبب العلم مثلها قال الرسول عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى ثم قرأ قوله تعالى إن في ذلك لآيات للمتوسمين أي المتفرسين رواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري اعلم أن الفراسة على ثلاثة أقسام (١) فراسة إيمانية سببها نور يقذفه الله تعالى في قلب عبده حقيقتها أنها خاطر يهجم على القلب ويثب عليه كوثوب الأسد على الفريسة ومنها اشتقاقها وهذه الفراسة على حسب قوة الإيمان فمن كان أقوى إيماناً فهو أحد فراسة وفراسة رياضية وهي التي تحصل بالجوع والسهر والتخلي فإن النفس إذا تجردت عن العوائق والعلائق بالخلائق صار لها من الفراسة والكشف بحسب تجردها وهذه فراسة مشتركة

بين المؤمن والكافر ولا تدل على إيمان ولا على ولاية ولا تكشف عن حق نافع ولا عن طريق مستقيم وفراسة خلقية وهي التي صنف فيها الأطباء وغيرهم واستدلوا بالخلق على الخلق لما بينهما من الارتباط الذي اقتضته حكمة الله تعالى كالاستدلال بصغر الرأس الخارج عن العادة على صغر العقل وبكبره على كبره وبسعة الصدر على سعة الخلق وبضيقه على ضيقه ونحو ذلك وبالجملة فراسة المؤمن مسلمة لا ريب فيها إلا أنها لا تصير حجة على الغير ولا تكون مفيدة للعلم اليقيني الذي كلامنا فيه بل تفيد الظن فصح حصر أسباب العلم في الثلاثة وقيل لو سلم كونه سببا للعلم فمع ذلك يصح حصرها في الثلاثة لاندراجه تحت العقل أو الحدس الراجع إليه ولم يجعل سببا مستقلا لعدم الاستفادة في معظم الأحكام منه وكان الأولى أن يقول أي المصنف ليس أي الإلهام من أسباب العلم بالشيء ليوافق السياق والسباق الغرض منه اعتراض على المصنف بالمؤاخذة اللفظية وهو كان ينبغي أن يقول الإلهام ليس من أسباب العلم ليوافق مع ما سبق من قوله وأسباب العلم ثلاثة وقوله وأما العقل فهو سبب للعلم فما النكتة في المخالفة عن السباق دفعه بقوله إلا أنه أي المصنف حاول أي قصد التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد كما هو مصطلح الجمهور لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بيان اصطلاح البعض بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات وفي الكلام لف ونشر مرتب فقيل العلم إدراك المركب والمعرفة إدراك البسيط وغير المركب وقيل العلم إدراك الكلي والمعرفة إدراك الجزئي وقيل المعرفة إدراك مسبوق بالعدم والعلم أعم وقيل المعرفة إدراك الشيء بتدبر وتأمل والعلم[3] وقيل المعرفة إدراك الجزئيات عن دليل وهذا أخص من الثاني وقيل المعرفة إدراك الأشياء بصورها وسماتها والعلم إدراكها بحقائقها وقيل المعرفة إدراك ثان من إدراكين تخلل بينهما العدم والعلم أعم وقيل العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات والحق عند أهل التحقيق أنهما واحد إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له يعني أن ذكر المعرفة بدل العلم وجه كما عرفت ولكن لا وجه لذكر الصحة بل مستدركة لحصول المقصود بقوله ليس من أسباب معرفة الشيء بل يوهم خلاف المقصود لأن الصحة قد يقال في مقابلة المرض وقد يقال في مقابلة الفساد فعلى الأول يتوهم أنه سبب العلم بمرض الشيء وعلى الثاني يتوهم أنه سبب العلم بفساد شيء والحق عند أهل الحق أنه لا يكون سببا للعلم مطلقا والجواب أن وجه تخصيص الصحة بالذكر أن الصحة أصل الأشياء وأكثرها نفعا وليس ذكرها لأجل الحصر حتى يرد ما يرد وقيل المراد بالصحة الثبوت وبالشيء الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع والصحة يجيء بمعنى الثبوت كما في قول الشاعر شعر: صح عند الناس أني عاشق[4] غير أن لم يعرفوا عشقي لمن أي ثبت عند الناس وفيه بحث لأن حمل الصحة على الثبوت خلاف المتبادر لأن المتبادر من الصحة ضد الفساد والمرض واستدرك في كلام المصنف لأن الشيء بمعنى الموجود عند أهل السنة والموجود مرادف الثبوت فذكر الثبوت

معرفة الشيء يوجب الاستدلال كذلك فان قيل لا نسلم ان الالهام لا يكون سببا للعلم فان رسول الله صلعم قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى الحديث وقال ابو سليمان الداراني رح الفراسة مكاشفة النفس ومعاينة الغيب وهي مقامات الايمان وقد مضى تفصيله فتذكر وقد علم من حكايات السلف الصالحين كونه سببا للعلم ايضا فلا يصح ما قال المصنف قلنا ان الالهام ليس من اسباب العلم بان يحصل به العلم لاكثر الخلق ويصلح للالزام على الغير مثل الاسباب الثلثة وان يحصل به العلم لصاحبه بل العلم الحاصل منه قوى من العلم الحاصل بالاستدلال لاحتمال تعارض الادلة وورود الشبهات والى هذا الجواب اشار الشارح بقوله ثم الظاهر انه اي المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق اي لاكثرهم كما يحصل بالاسباب الثلثة المذكورة لندرة اصحاب الالهام ولا يصلح للالزام على الغير كما تصلح الاسباب الثلثة لعدم كون قوله حجة ملزمة على الغير والا اي وان لم نفي السببية عن الالهام بذلك المعنى فلا شك انه قد يحصل به اي بالالهام العلم لصاحبه وقد ورد القول اي بسببيته في الخبر قال الرسول صلعم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى ثم قرأ قوله تعالى ان في ذلك لآيات للمتوسمين اي المتفرسين رواه الترمذي عن ابي سعيد الخدري وما وقع في الكتاب من قوله عم الهمني ربي غير ملك ثم في هذا المقام لان الهام الانبياء عم وحي مفيد للعلم بالاتفاق خارج عن البحث بلا ارتياب فالظاهر ان المراد من الخبر قوله عم اتقوا فراسة المؤمن الحديث وقوله الهمني سهو من قلم الناسخ وقد حكى عن كثير من السلف كالشيخ عبد القادر الجيلاني وسهل بن عبد الله التستري والشيخ ابي يزيد البسطامي وغير ذلك وانت تعلم ان اولياء هذه الامة افضل من اولياء الامم السابقين كما ان نبيهم افضل من انبياء السابقين ولا شك ان الاولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم عم وام موسى عم وزوجة فرعون كانت يوحى اليهم ولا اقل ان يكون الهاما ولا يكون الا مع علم ضروري انه من الله تعالى فهو حجة قاطعة على الملهم له بالاتفاق وعلى غيره بالاختلاف بين علماء الناظرين والصوفيين فلو لم يكن احد في هذه الامة المرحومة الفاضلة في تحصيل العلم القطعي بالالهام فتكون مفضولة عنهم وهو كما ترى فان قيل لا يصح حصر اسباب العلم في الثلثة لان خبر الواحد العدل وقول المجتهد بالنظر الى المقلد من اسبابه وليسا باحد منها بالبداهة قلنا المراد من العلم فيما سبق من قول المصنف رح واسباب العلم ثلثة العلم اليقيني الذي لا يزول بتشكيك المشكك وهما يفيدان الظن والى هذا اشار بقوله

واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال والاول يفيد الاول والثاني يفيد الثاني فاللف والنشر مرتب والتقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المقلد جعل قول الغير وفعله قلادة في عنقه او عبارة عن قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل والمجتهد من يحوي علم الكتاب ووجوه معانيه وعلم السنة

بطرقها ومتونها ووجوه معانيها ويكون مصيبًا في القياس عالمًا بعرف الناس فكأنه أي المصنف
أراد بالعلم في مبحث بيان أسبابه ما لا يشملها أي علم لا يشمل الظن والاعتقاد الحاصل للمقلد
فلا يضر حصر وجهًا حصر أسباب العلم في الثلاثة والإلهام وإن أراد بالعلم ما يعمها فلا
وجه لحصر الأسباب أي أسباب العلم في الثلاثة لتحقق الأسباب ما عدا الثلاثة **فإن قيل** إن
كلمة كأنه قد تستعمل في التشبيه مثل كأن زيدًا أسد وقد تأتي للتشكيك الأول غير
مستقيم والثاني غير مرضي عند الشارح حيث قال فيما سلف أن المراد بالعلم العلم اليقيني
بدليل حمله التجلي في تعريف العلم على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض في الحال
كلمة ولا المآل فلا معنى لإرادة كأن المفيدة للتشكيك قلنا كلمة كأن للتشكيك وإن قلت ما قلت قلت
إن الشارح بين مراد المصنف رح وبيان مراد الغير بطريق الجزم غير مستقيم لأحد من خلقه
إذ لا سبيل للعلم اليقيني لأحد على سريرة قلب الغير سوى خالقه ولم يصرح المصنف فيما
سلف على أن العلم هو اليقين حتى يتحقق المنافاة بين كلاميه **والعالم** مقدمة ثالثة
من المقدمات الثلث وهو على فاعل بفتح العين من العلم بفتح اللام بمعنى العلامة ويقال لغة لما
يعلم به الشيء مثل الطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به ثم غلب استعماله فيما يعلم به
الصانع وفسر معناه الاصطلاحي بقوله أي ما سوى الله تعالى فسوى بمعنى غير منصوب محلًا
على أنه خبر كان المحذوف والجملة صلة لما الموصولة فيكون التقدير العالم ما كان غير الله تعالى
هذا هو القدر المشترك بين أجناس ما علم به الصانع فيصح إطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها
قيل هو اسم لمجموع ما علم به الصانع وهو على المعنى الأول كلي وعلى الثاني جزئي قال الإمام
الرازي العالم كل موجود سوى الله تعالى وهو على ثلاثة أقسام المتحيزات والمفارقات والصفات
وأما المتحيزات فهي إما بسائط أو مركبات وأما البسائط فهي الأفلاك والكواكب والأمهات
وأما المركبات فهي المواليد الثلاثة فقوله من الموجودات بيان لكلمة ما نبه به على أن المعدومات
لا تسمى عالمًا والجسم بحسب القسمة العقلية إما أن يكون محدث الذات والصفات معًا
وهذا قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى أو قديم الذات والصفات معًا كما هو
قول أرسطو وأبي علي وأبي نصر الفارابي وزعموا أن السماوات قديمة بذواتها وصفاتها
كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الأوضاع المشخصة والحركات الجزئية أو قديم
الذات ومحدث الصفات وهو ما اتفق الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو بالزمان ثم
اختلفوا في تلك الذات التي هو أصل الأجسام فقيل إنها جسم وقيل إنها ليست بجسم
وجسمانية والقائلون على القول الأول اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة
فذابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء هكذا في التوراة وقيل كان ذلك الأصل أرضًا فحصل
الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الأصل
هو الهواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الأشكال فحصل النار من تلطيفه
والماء والأرض من تكثيفه وقيل كان ذلك الأصل نارًا لفضل لطافتها وقوام المركبات
وأصل الحيوة بها ما يعلم به الصانع بيان الموجودات وإشارة إلى وجه التسمية صا

سوى الله تعالى بالعالم لان انما هو فاعل بفتح العين بمعنى ما يفعل به كالقالب بمعنى ما يقلب به ثم غلب استعماله فيما يعلم به الصانع فائدة فعما يتراءى ورود دخل وهو ان قوله مما يعلم الخ جزء من التعريف لا تعلق به مع انه قدم بما قبله جمعًا ومنعًا لان العالم ما كان غير الله تعالى والصفات ليست غيره تعالى بمعنى جواز انفكاكها عن ذاته تعالى كما هو مصطلحهم لامتناع خلو ذاته تعالى عن الصفات الكمالية حاصل الدفع انه بيان وجه تسمية ما سوى الله تعالى بالعالم بعد تعريفه وليس جزءًا منه والمشهور انه جزء من التعريف اخرج به الصفات القديمة عن العالم لانها ليست مما يعلم به الصانع كما هو الظاهر ولم تخرج بقوله ما سوى الله تعالى لان الغير بالمعنى اللغوى وهو ما يكون مفهوم احدهما مغايرًا عن مفهوم الآخر والصفات غير عن الذات بهذا المعنى فلم تخرج عنه وفيه ان حمل الغير على المعنى اللغوى بعيد لتبادر المعنى الاصطلاحى الى الفهم وفيه ما فيه فتدبر **فان قيل** ان مذهب اهل الحق انه لا يصح اطلاق اسم وصفة عليه الاما ورد فى الشرع والصانع مما لم يأذن به الشرع قلنا قد ورد به الشرع عن حذيفة رض قال قال رسول الله ان الله صانع كل صانع وصنعته رواه الحاكم فى المستدرك وصححه البيهقى وورد فى المسلم فان الله صانع بما شاء لا مكره فعلماء علم الكلام قائلون على ان الصانع من اسمائه **فان قيل** العالم لا يخلو اما ان يطلق على جميع ما سوى الله تعالى او على بعضه فعلى الاول لا يصح جمعه على العلمين وهو باطل بشهادة القرآن ولان صحة الجمعية يقتضى تعدد الافراد وعلى الثانى لا يحصل مقصود ناوهو حدوث جميع ما سوى الله تعالى باثبات حدوث العالم دفعه بقوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك مثل عالم الملائكة وعالم الجن ونحو ذلك لما ب الدفع ان العالم موضوع للقدر المشترك بين الاجناس بطريق اخذه فى مرتبة لا بشرط شئ مع قطع اللحظ عن الاجتماع والانفراد فيصح اطلاقه على كل واحد منها فيقال عالم الملك وعالم الجن وعالم الانسان وبهذا الاعتبار يصح جمعه على العلمين وعلى جميع ما سوى الله تعالى فالعالم مشترك معنوى يطلق على كل واحد من الاجناس وعلى المجموع وهو المراد فيما نحن فيه فثبت حدوث جميع ما سوى الله تعالى باثبات حدوث العالم وبالجملة العالم يطلق على جميع ما سوى الله تعالى وعلى كل واحد من الاجناس والمراد بالجنس اما منطقى او اصولى فعلى الاول يقال عالم الحيوان ولا يقال عالم الانسان وعلى الثانى يقال عالم الانسان فالاصناف والاشخاص من العالم وليست بعالم وفى الانواع خلاف فيخرج عن تعريف العالم صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات بالغيرية المصطلحة عندهم وهو كون الشئ جائز الانفكاك عن شئ آخر فخرج عن العالم ذات الله لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه وصفاته لعدم جواز انفكاكها عن الذات كما انها ليست عينها بالعينية المصطلحة عندهم وهى الاتحاد فى المفهوم وليست الصفات متحدة مع الذات بالمفهومية بالبداهة **بجميع اجزائه من السموات** السبع سماء القمر[1] وسماء العطارد[2] وسماء الزهرة[3] وسماء الشمس[4] وسماء المريخ[5] وسماء المشترى[6] وسماء الزحل[7] والكرسى[8] والعرش[9] وما فيها اى فى السموات من الملائكة والكواكب

والاورواح وما عليها من الجنات والكرسي والعرش والارض وما عليها اي الارض من الماء والهواء والنار والمواليد الثلثة الحيوانات والنباتات والمعادن وانواع الحيوانات من المكلفين وغيرهم وما تحتها من الدركات وقد نص الكتاب بوجود سبع سموات قال تعالى فسواهن سبع سموات والبعد بين كل سمائين مثل بعد السماء الدنيا عن الارض وقال اصحاب علم الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل فالسموات سبع طبقات متفاصلة مختلفة الحقائق لان مادة كل فلك مباينة عن مادة فلك اخر فكانت السموات كثيرة فجمعها الشارح والارض طبقات متصلة متفقة الحقيقة لان مادة العناصر الاربعة واحدة والصورة الجسمية واحدة في جميع الاجسام الفلكية والعنصرية مع اختلاف الصور النوعية

فالمواد عشرة والصورة الجسمية واحدة والصور النوعية ثلثة عشر فا الارض حقيقة واحدة مركبة من مادة وصورتين فافردها الشارح وايضا ان تعدد السموات معلوم للخاصة والعامة من اصحاب الملل والنحل بخلاف تعدد الارض فانه معلوم للخاصة من اصحاب الملل فقط لقوله تعالى ومن الارض مثلهن في العدد كما في بعض التفاسير وكذا ورد في الحديث الصحيح لفظ سبع ارضين **محدث** اي مخرج من العدم الى الوجود فسر به لدفع اعتراض وهو ان المتبادر الى الفهم من الحدوث هو الحدوث الذاتي وهو لا ينافي القدم الزماني حيث قال الحكماء العقول حادثة بالذات بمعنى كونها محتاجة الى الغير مع انها قديمة بالزمان عندهم فلا يحصل مرام المصنف رح وهو ان العالم بجميع اجزائه ليس بقديم حاصل الدفع ان المراد بالحدوث ما هو مصطلح المتكلمين وهو عندهم عبارة عن خروج الشيء عن بقعة العدم الى صحيفة الوجود وبلسان اخر هو مسبوق بالعدم لا ما هو في عرف الفلاسفة كما ذكر المعترض وايضا يعناد على اصحاب البخت والاتفاق حيث زعموا ان العالم خرج بنفسه عن كتم العدم الى صحيفة الوجود بدون موجد موثر له وهم قد خالفوا البداهة في تجويز ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح ووجه الرد ان المخرج مفعول يقتضي الفاعل المخرج الموجد بمعنى انه اي العالم كان معدوما في وقت فوجد في وقت اخر بعد مضي الوقت السابق الغرض منه دفع اعتراض وهو ان المراد من الخروج من العدم هو الخروج التضمني الذي هو مفاد الحدوث الذاتي فعاد الاشكال المذكور قهقريا حاصل الدفع ان المراد منه هو الخروج الصريحي لا الضمني خلافا للفلاسفة يعني

حدوث العالم بجميع اجزائه بقضه وبقضيضه مذهب اهل الحق وخالف فيه الفلاسفة خلافا حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها اعا الكروية فجميع الافلاك متشكل بالشكل الكروي وهو واحد وجمعها باعتبار الكروية القائمة بكل ذلك عن الافلاك السبعة عندنا والتسعة عندهم فالافلاك قديمة سوى الحركات الجزئية والاوضاع المشخصة والمواد بالتشديد جمع مادة والمعنى بها الهيولى بتخفيف الياء على الاكثر وبتشديدها على الاستعمال الاقل لفظ يوناني عند الاكثر

بمعنى الاصل و قيل عربي بمعنى القطن و هو جوهر بسيط في الجسم قابل لذلك الجسم من الا
تصال و الانفصال محل للصورتين الجسمية و النوعية و الصورة الجسمية جوهر بسيط
ممتد في الجهات الثلثة لا وجود لمحله دونه و الصورة النوعية جوهر بسيط لا
يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه و مبدأ لصدور الآثار من الجسم الطبعي
و الصورة الجسمية ماهية نوعية موجودة في كل فرد منها و نسبة تلك الافراد اليها
مثل نسبة زيد و عمرو و الى الانسان فهي في جميع الاجسام واحدة بالنوع و الصورة
النوعية ماهية جنسية تحتها انواع مختلفة الطبائع فهي متكثرة بحسب الانواع مثل
تكثر الحيوان بالانسان و الفرس و نحوهما من انواعه و تنحصر تلك الانواع في ثلثة
عشر تسعة منها للافلاك التسعة و اربعة منها للعناصر الاربعة و المواد عشرة تسعة
منها للافلاك التسعة فلكل فلك مادة متغايرة عن مادة فلك آخر كما ان لكل فلك صورة
نوعية متغايرة عن صورة النوعية لفلك آخر مع اشتراك الصورة الجسمية
بينها و واحدة منها للعناصر الاربعة و لاجل وحدة مادة العناصر تتبدل الصورة
النوعية بصورة النوعية الاخرى كانقلاب الماء بالهواء او بالعكس و الهواء بالنار و
بالعكس و الجسم الطبعي عند المشائين مركب من الهيولى و الصورة الجسمية تحل
الصورة في الهيولى و عندنا مركب من الجواهر الفردة و الاشكال جمع شكل و هو
الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة او حدين كما في
نصف الكرة او حدود كما في المضلعات من المربع و المسدس و نحو ذلك و العناصر
بمواد هاء العنصر الاصلي الذي تتألف منه الاجسام المختلفة الطبائع و هي الاربعة
الارض و الماء و الهواء و النار وجه الضبط ان العنصر اما ثقيل او خفيف فالثقيل
ما كان حركته الى السفل و الخفيف ما كان حركته الى الفوق و كل منهما اما على الاطلاق او
على الاضافة فالثقيل المطلق هو الارض و الاضافي هو الماء و الخفيف المطلق هو النار
و الاضافي هو الهواء و يقال العنصر اما حار او بارد و كل منهما اما يابس او
رطب فالحار اليابس هو النار و الحار الرطب هو الهواء و البارد الرطب
هو الماء و البارد اليابس هو الارض او يقال العنصر لا يخلو اما قابل للاشكال بسهولة
او بعسر و كل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة و التعويل على الاستقراء و
للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا و البواقي بالاستحالة
قيل النار و قيل الهواء و قيل الماء و قيل الارض و قيل البخار و منهم من جعله اثنين قيل
النار و الارض و قيل الماء و الارض و قيل الهواء و الارض و منهم من جعله ثلثة قيل
النار و الهواء و الارض و انما الماء هو الهواء المتكاثف و قيل الهواء و الماء و الارض
و انما النار هو شديد الحرارة و قد عرفت مما سلف ان مادة العناصر واحدة
فالجمع باعتبار تعدد الانواع او المشاكلة الصورية لما قبلها و صورها
الجسمية و النوعية اعلم ان الفلاسفة زعموا قدم هيولى العناصر بالجنس و النوع

وقدم الصورة الجسمية بالنوع وحدوث اشخاصها بمعنى ان نوع جسمية الهوا مثلا مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود بعض اشخاص عقيب بعض فيوجد نوع الجسمية ازلا وابدا في ضمن الصور الشخصية المتواردة على هيولى العناصر بطريق التعاقب وقدم الصور النوعية بالجنس وحدوثها بالنوع بمعنى ان جنس النوعية مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود نوع منها عقيب نوع فيوجد جنس النوعية ازلا وابدا في ضمن وجود انواعها بطريق التعاقب بحيث لا تخلو هيولى العناصر عن نوع منها اصلا واستدلوا على حدوث انواعها بوجهين الاول ان العناصر ينقلب بعضها على بعض كما هو المثبت في مقامه فيجوز ان تكون كرة النار حادثة من الهواء وهو من الماء وهو من الارض وبالعكس والثاني ان المشهور عندهم ان العناصر في الاصل ثلثة كرة الارض وهي محيطة بالمركز احاطة تامة وكرة الماء وهي محيطة على كرة الارض احاطة تامة في الفطرة ثم اخرج الله تعالى حصة منها ويقال لها ربع مسكون للحيوانات المتنفسة بحيث احدث التخلل الحقيقي في هذه الحصة فارتفعت على الماء فصارت كرة الماء الآن محيطة على الارض احاطة ناقصة وكرة الهواء وهي محيطة على كرة الماء احاطة تامة ووصلت الى مقعر فلك القمر وحدثت كرة النار من الهواء لحركة الفلك لان الحرارة لازمة مع الحركة فكانت كرة النار حادثة بالنوع قديمة بالجنس قال في شرح المقاصد لما كانت النار شديدة الاحاطة لما جاورها الا جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهي صحيحة الا ستدارة بمحدبها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا محالة ترق في الموضع القريب من القطب ببطوء الحركة وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة انتهى علم من كلامه ان في كرة النار قولين الاول انها كرة موجودة برأسها لم تحدث من الهواء بواسطة حركة الفلك والثاني انها حدثت من الهواء بحركة الفلك المستلزمة للحرارة كما هو مسلك المشهور ويمكن بالنوع **فان قيل** كان على الشارح ان يقول وصورها تكن بالنوع والجنس كما عرفت ما زعمه الفلاسفة من ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بالنوع حادثة بالاشخاص والصورة النوعية قديمة بالجنس حادثة بالنوع فاذا قال تكن بالنوع والجنس ينطبق قوله على من زعمهم بان تكون الجسمية قديمة بالنوع والنوعية بالجنس وما ذكره الشارح يستشهد على قدم النوعية بالنوع ايضا وهو خلاف من زعمهم قلنا ان المحققين من الفلاسفة زعموا ان الصور النوعية في العناصر الاربعة قديمة بالنوع فانهم قالوا ببقاء صور الا سطقسات الاربعة في امزجة المواليد الثلثة القديمة بالنوع وقدم الكل لا يتصور بدون قدم جميع اجزائه فوجب ان تكون العناصر الاربعة باعتبار صورها النوعية قديمة وتكون كرة النار كرة قديمة موجودة برأسها فكلام الشارح بقدم العناصر بالنوع

مبني على قول المحققين من الفلاسفة وقول المعترض بحدوثها بالنوع مبني على مسلك المشهورين منهم ولو سلمنا بناء الكلام على مسلكهم فالمراد بالنوع في كلامه النوع الإضافي وهو ما يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وهو يتناول الجنس أيضا بمعنى أنها أي هيولى العناصر لا تخلو قط عن صورة ما معناها على الجواب الأول أن هيولى العناصر لا تخلو في وقت من الأوقات عن فرد من النوع الصورة الجسمية ولا عن فرد من نوع الصورة النوعية وعلى الثاني أنها لا تخلو عن فرد شخصي من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية نعم إطلاق القول بحدوث ما سوى الله تعالى فيه إيماء إلى إشكال وهو أن الفلاسفة صرحوا بأن العالم الذي هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث فلا يصح القول بقدم السموات والعناصر كما حكاه الشارح عنهم بل هو افتراء عليهم ودفعه بقول لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه توضيح الجواب أن الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلثة الأول حدوث ذاتي وهو كون الشيء محتاجا في وجوده إلى الغير والثاني حدوث زماني وهو كون الشيء مسبوقا بالعدم والثالث الحدوث الإضافي وهو أن يكون ما مضى من وجود الشيء أقل من ما مضى من وجود الآخر كوجود الابن من وجود الأب والثاني أخص من الأول لأن كل مسبوق بالعدم محتاج في وجوده إلى الغير وليس كل محتاج إلى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول القديمة عند الفلاسفة وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان الأول القدم الذاتي وهو ما لا يكون الشيء محتاجا إلى الغير في وجوده والثاني القدم الزماني وهو ما لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم والثالث القدم الإضافي وهو أن يكون ما مضى من وجود الشيء أكثر من ما مضى من وجود الآخر كالأب والابن وإذا عرفت ما قصصنا عليك فالمراد بالقدم فيما حكى الشارح عنهم هو القدم الزماني وبالحدوث المنقول عنهم هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عندهم لاجتماعهما في العقول القديمة عندهم لجواز أن يكون الشيء لا ابتداء لوجوده وهو مع ذلك محتاج في وجوده إلى غيره ونحن نعتقد بحدوث الممكنات بأسرها بالزمان فكل حادث بالذات حادث بالزمان وبالعكس وكل قديم بالزمان قديم بالذات وبالعكس فالقدم منحصر في ذاته تعالى وصفاته غير متجاوز إلى الغير والحدوث وصف لازم بما سوى الله تعالى غير منفك عنه اعلم أن ما ذكره الشارح من قول الفلاسفة فهو معتقد أرسطو تلميذ أفلاطون وشيخ المشائين المعلم الأول للحكمة اليونانية وزعم فيثاغورس وتلميذه سقراط وأتباعهما أن الأجسام قديمة بموادها وحادثة بصورها ثم اختلفوا في تعيين مبدئها بعد ما اتفقوا على قدمها فقيل الماء متمسكا بما في التوراة في السفر الأول منها أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال وقد ضل هذا القائل

بوجهين الاول ان اصل العالم على هذا هو الجوهر المخلوق لا الماء والثاني ان القول بقدم الماء المتأخر خلقا من الجوهر سفه وقيل اصل الكل هو الهواء وقيل النار وقال ديمقراطيس اجسام صغار صلبة كانت متحركة في الخلاء فالتصقت وصارت افلاكا وعناصر وتوقف جالينوس في قدم العالم وحدوثه وقال لتلميذه يوم موته اكتب عني ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدوثه واستدلوا على قدم العالم بقدم المادة بعد تمهيد مقدمات الاولى ان الامكان صفة وجودية بدليل كونه مقابل الامتناع الذي هو صفة عدمية والثانية ان الصفة الوجودية تقتضي وجود موصوفها بالضرورة والثالثة ان كل حادث قبل حدوث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والامكان صفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود فبعد تمهيدها قالوا لوكانت المادة حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى على ما عرفت فيتسلسل في المواد وهو باطل فثبت قدم المادة لا تنفك عن الصورة الجسمية على ما عرف في محله من التلازم بينهما والمركب من المادة المسماة بالهيولى والصورة الجسمية جسم فثبت قدم جميع الاجسام قلنا ان المادة المسماة بالهيولى غير متحققة عند اهل السنة كما نص عليه صاحب الامالي شعر ودنيانا حديث والهيولى ۞ عديم الكون فاسمع باحتذال - اي بالفرح والسرور والجسم مركب من الجواهر الفردة ولو فرضنا وجودها فلا نسلم ان الامكان امر متحقق في الخارج بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الخارج لانه لو كان موجودا فيه فهو اما واجب او ممكن فعلى الاول يلزم ان يكون موصوفه اولى بالوجوب وعلى الثاني يلزم التسلسل بنقل الكلام الى امكان الامكان وقال اهل الحق ان كل ما سوى الله تعالى مخلوق كائن بعد ان لم يكن وهذا مما اتفق عليه الانبياء والمرسلون وهي من المسائل الكبائر المسلمة عند اتباعهم المثبتة بالنقل والعقل اما النقل فقد روى الامام البخاري وغيره عن عمران بن حصين قال قال اهل اليمن لرسول الله ﷺ جئناك لنتفقه في الدين ونسئلك عن اول هذا الامر فقال ﷺ كان الله ولم يكن شيء قبله وفي رواية ولم يكن شيء معه وفي رواية ولم يكن غيره وكان عرشه على الماء الحديث وروى مسلم عن ابي هريرة عن النبي ﷺ انه كان يقول في دعائه اللهم انت الاول فليس قبلك شيء الحديث فقد استبان من كلام خير الانام وسيد الانبياء والمرسلين عليه التحية والسلام حدوث ما سوى الله تعالى وكينونته بعد ان لم يكن وهذا هو الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي صدرنا اثباته فثبت حدوث العالم بجميع اجزائه حتى العرش لان النكرة في حيز النفي تفيد الاستغراق الا ان تكوين العرش والماء كان قبل خلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء وايضا قد ثبت بنص الكتاب عموم خلقه تعالى وشمول قدرته لجميع الاشياء حيث قال تعالى والله خالق كل شيء وقال تعالى والله على كل شيء قدير وقد تقرر عند العقل ان فعله وارادته متلازمان فما اراد ان يفعله فعل وما فعله فقد اراده بخلاف المخلوق فانه يريد ما يفعل وقد يفعل ما لا يريد فجميع افعاله تعالى صادرة

بالارادة والاختيار فالله خالق كل شيء بالاختيار فعّال لما يشاء بلا ايجاب وقد عرفت ان الصادر عن القديم بالاختيار حادث بمعنى سبق العدم عليه فالقول بقدم ما سوى الله تعالى كفر بواح وهذه احدى المسائل الثلث التي كفر بها الفلاسفة والثانية مسئلة العلم بالجزئيات والثالثة مسئلة حشر الاجساد واما العقل فما اشار اليه بقوله ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله **وهو** اي **العالم اعيان واعراض** بين وجه ضبط العالم في القسمين بقوله لانه اي العالم ان قام بذاته بلا افتقار الى محل مقوم فعين والا وان افتقر الى محل مقوم له مستغن عنه فعرض واتفق العقلاء على حصر العالم فيهما سوى رجلين من اهل الاعتزال فقال النجار العالم اعراض مجتمعة لا وجود للاعيان وقال ابن كيسان العالم كله اعيان لا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة والضوء وسائر الاعراض ليست اعراضا بل هي جواهر عنده ولا يخفى على اللبيب بطلان هذين القولين ثم القائلون بوجود العرض اختلفوا في انه هل يقوم بنفسه ام لا والحق انه لا يقوم بنفسه بل لا بد ان يكون قائما بمحل يقومه منهما اي من العرض والعين حادث العرض منه تنبيه على الكبرى دفع اعتراض عن المصنف وهو ان قوله اذ هو اعيان واعراض دليل على حدوث العالم كما نص عليه الشارح والدليل قول مؤلف من القضايا وهذا القول قضية واحدة فكيف يطلق عليها الدليل حاصل الدفع انه دليل بحذف الكبرى لما نبين دليل حدوثهما بقوله واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر الخ ولم يتعرض له المصنف اي الدليل على وجه التفصيل وانما اشار اليه اشارة اجمالية بايراد اقسام العالم في حيز اذ على نسخة والواو التعليلية على اخرى فكانه قال دليل حدوثه كونه منقسما الى الاعيان والاعراض التي لا تخلو عنها الاعيان لكنه لم يتعرض لبيان وجه الدلالة لان الكلام فيه طويل كما ستقف عليه في كلام الشارح ان شاء الله تعالى ولا يليق اي التطويل بهذا المختصر كيف يليق به وهو مقصور على المسائل دون الدلائل بطريق القصد والتفصيل في عامة المقامات **فالاعيان** الفاء تفصيلية **ما** اي ممكن الغرض منه دفع اعتراض وهو ان كلمة ما من الفاظ العموم فتكون عبارة عن الموجود فيصدق التعريف على الواجب تعالى لانه موجود له قيام لذاته حاصل الدفع انها عبارة عن الممكن لا عن الموجود يكون له قيام بذاته فان قلت كلمة ما عامة تتناول الممكن وغيره فما الدليل على تخصيصها بالممكن دفعه بقوله بقرينة جعله اي العين من اقسام العالم والعالم ممكن وكون المقسم ممكنا يستلزم كون جميع الاقسام ممكنا لانه معتبر فيه فان قيل فعلى هذا يلزم حمل المفرد على الجمع وهو باطل كما ترى قلنا ان لام الجنس الداخلة على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وبه اندفع ما قيل من ان التعريف انما يكون للماهية لا للافراد لعدم انضباطها فلا بد ان يقول فالعين بدل فالاعيان حاصل الدفع ان المراد به الجنس ومعنى **قيامه** اي العين **بذاته** اي العين الموجود في ضمن الاعيان المشتملة عليه من قبيل اشتمال الجمع على المفرد او الممكن الذي عبر عنه بكلمة ما الاول اقرب من حيث المعنى و

المقصود لان المعرف هو المقصود دون التعريف وان كان بعيدا من حيث اللفظ والثاني قريب من حيث اللفظ وان كان بعيدا من حيث المعنى **فان قيل** لم قيد القيام بالاضافة الى الضمير مع ان الاطلاق اخصر وخير الكلام ما قل ودل قلنا قيده بها احترازا عن قيام الواجب تعالى بذاته ولو اطلق يلزم كونه تعالى متحيزا وهو باطل عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ اخر بان يكون الشئ الاخر متحيزا بنفسه ويتحيز بواسطته واسطة في الثبوت من القسم الثاني وفي العروض بل يتحيز بنفسه بمعنى نفي هاتين الواسطتين **فان قيل** ان تعريف العين لا يكون مانعا عن دخول السرير المركب من القطع الخشبية والمسامير الحديدية والهيئة الترسيعية القائمة به فانه متحيز بالذات والمشهور ان السرير المركب من العين والعرض ليس بعين لانه موجود واحد حقيقي والمركب منهما موجودان حقيقة وواحد اعتبارا قلنا التحقيق عند المشائين ان تركيب شئ من العين والعرض غير صحيح بوجوه الاول انه لو صح هذا التركيب يلزم ان لا يكون زيد فردا من الانسان لانه اذا تركب زيد من الانسان والبياض القائم به مثلا لا محالة يكون غير الانسان والثاني انه يلزم على هذا عدم صحة حمل الانسان على زيد لامتناع حمل الجزء الخارجي على الكل الخارجي على ما هو المسلم عندهم والثالث انه لو صح هذا التركيب يلزم اجتماع النقيضين لان هذا المجموع باعتبار جزئه الجوهري يكون لا في موضع وانه في موضع

او نقول بانا لا نسلم صدق تعريف العين على هذا المركب فان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة الغير واسطة في العروض وهذا المركب انما يتحيز بواسطة جزئه الجوهري واسطة في العروض فلا يكون مما نحن فيه او نقول بابطال المشهور بان المركب من العين والعرض عين لانه قائم بالذات مستغن عن الغير متحيز بالذات وكلما هذا شانه فهو عين اما الكبرى فلصدق تعريف العين عليه واما الصغرى فلانه لو كان محتاجا يلزم ان يكون العين عوضا لان حلول الكل يستلزم لحلول جميع اجزائه وان لم تكن الحال بتمامها حالا وقد كان احد جزئيه جوهرا فلزم كون الجوهر عرضا على تقدير كون هذا المركب عرضا بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر بان يكون تحيزه بواسطة الجوهر واسطة في العروض مثل تحرك الجالس في السفينة بواسطتها الذي هو موضوع العرض منه دفع توهم وهو ان يكون المراد من الجوهر في قوله لتحيز الجوهر جوهرا ما فحينئذ يكون المعنى ان تحيز العرض تابع لتحيز جوهر ما وهو باطل فان تحيز السواد القائم بزيد ليس بتابع لجوهر ما كعمرو وبكر وغيرهما بالبداهة حاصل الدفع ان المراد بالجوهر الجوهر الذي هو موضوع العرض لا مطلق الجوهر اي محله الذي يقومه العرض منه تعيين المعنى المراد من الموضوع فانه مشترك بين المعاني المتعددة بالاشتراك الصناعي مقابل المحمول وموضوع القضية وموضوع العلم المدون وموضوع

العرض و بمعنى نهاية شدة لغة والموضوع والمحل شئ واحد عندنا كما ان العرض و الحال شئ واحد وعند الفلاسفة المحل عام يتناول الهيولى والموضوع العرض كما ان الحال تطلق على الصورة الحالة فى الهيولى والعرض الحال فى محله والحال مفتقرة الى المحل دائما ومحل العرض مستغن عن الحال بخلاف محل الصورة فانه مفتقر اليها لا على وجه الدائر وللتفصيل مقام اخر ومعنى وجود العرض فى الموضوع العرض منه الى حق له وعند الفلاسفة تبينه على الفرق بين وجود العرض فى الموضوع ووجود الجسم فى الحيز وهو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع يعنى وجود العرض فى نفسه ليس امرا مغايرا عن وجوده المرتبط مع الموضوع بل وجوده فى نفسه متحد مع الوجود المرتبط مع المحل فبعدم الوجود المرتبط ينعدم الوجود فى نفسه ولهذا اى للاتحاد بين الوجود فى نفسه والوجود الرابطى يمتنع الانتقال اى انتقال العرض عنه اى عن المحل قال المدقق الاتحاد المستفاد من كلام الشارح بين وجود العرض فى نفسه و بين وجوده الرابطى ليس بشئ معتد به لوجهين الاول انه يصح ان يقال وجد العرض فى نفسه فقام بالجسم وتوسط الفائين الوجود فى نفسه وبين الوجود الرابطى يدل على التغاير بينهما لان المغايرة بين المرتب عليه والمرتب من مسلمات تهم والثانى ان امكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره لصحة الانفكاك بينهما حيث تحقق الاول فى الجسم دون الثانى والتغاير بين الامكانين يستلزم التغاير بين الممكنين اعنى ثبوت الشئ فى نفسه وثبوته لغيره قلنا قالوا ان الوجود الرابطى لازم مع الوجود فى نفسه وكثيرا ما يحكمون بالعينية بين اللازم والملزوم مبالغة فحكمه بالعينية بينهما فيما نحن فيه مبالغة او نقول ان الوجود على ثلثة انحاء وجود محمولى كوجود الجوهر و وجود رابطى محض مثل وجود النسب و وجود محمولى بوجه و رابطى من وجه اخر كوجود الاعراض فانه محمولى باعتبار نفسه ورابطى بحسب ربطه مع الموضوع والمحال اتحاد الاول مع الثانى وهو غير لازم واللازم الاتحاد فى الثالث وهو غير محال فان وجود العرض باعتبار متحد معه باعتبار اخر والتغاير الاعتبارى يكفى لتوسط الفاء او نقول الاتحاد المستفاد من كلام الشارح هو الاتحاد فى الاشارة الحسية ولا ريب فيه لان الاتحاد فى الذات المصلح للمحل الاولى بخلاف وجود الجسم فى الحيز وهو عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد كالجسم او غير الممتد كالجوهر الفرد وهو المكان بعينه عندهم وعند الفلاسفة هو ما يمتاز به الشئ عن الغير فى الاشارة الحسية والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهو اخص من الحيز عندهم ففلك الافلاك متحيز ليس بمتمكن وما عداه متحيز و متمكن فان وجوده اى الجسم فى نفسه امر و وجوده فى حيز امر اخر ولهذا اى لاجل المغايرة بين وجود الجسم فى نفسه و وجوده فى حيزه ينتقل اى الجسم عنه اى عن الحيز فقد استبان من بيان معنى قيام

العرض العين بذاته وقيام العرض بمحله على مذهب المتكلمين عدم صحة اطلاق العين على الواجب تعالى
والعرض على صفاته تعالى لان كل واحد منهما متحيز بالذات او بالعرض والواجب تعالى و
صفاته تعالى غير متحيز اصلا فان قيل ان من العالم ما هو ليس بمتحيز اصلا كالعقول
المجردة ولا مما يشار اليه بالحس فخرج من العين والعرض فلم يثبت حدوث العالم
بجميع اجزائه قلنا ان المتكلمين ليسوا بقائلين على وجودها فقد ظهر الفرق بين و
جود العرض في موضوع وبين الجسم في حيز بما ذكر الشارح رح واعلم ان اكثر العقلاء
اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل عن محل الى محل آخر بوجوه الاول ان كل عرض غير متحيز
بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل
ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول في حيز بعد الحصول
في آخر وفيه ان كون الانتقال عبارة عن الحركة الاينية بهذا المعنى انما هو انتقال الجوهر
واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في الموضوع بعد الحصول في آخر والثاني ان تشخص
العرض لو يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علة موجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشيء
محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل
عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا
لهويته؛ لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة
وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة فتعين تشخص العرض بمحله
واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل والثالث ان
العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس
بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما
ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب والرابع انه لو جاز انتقال العرض
فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان
هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او في محل آخر ضرورة
امتناع كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل فيعود المحذور
والخامس انه لما كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوع ذلك العرض لم
يتصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان معدوما و
المعدوم لا ينتقل وهذا هو مما يعتمد عليه وزعم قوم من القدماء جواز الانتقال
متمسكين بان الرائحة والضوء والصوت اعراض بلا مرية مع انها تنتقل عن محلها
الى محل آخر كما هو المشاهدة ويجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل
مع محلها الذي هو اجزاء لطيفة من ذي الرائحة وان الضوء لا ينتقل من المحل بل
بتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم انتقاله والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور
الى ان يصل الى الصماخ وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه اى الشيء عن محل

يقوم اى يقوم محل ذلك الشئ قيد المحل بوصف التقويم لادخال الصورة فانها جوهر مع انها غير مستغنية عن الهيولى لحلولها فيها والحال محتاجة الى المحل غير مستغنية الا ان الهيولى غير مقومة للصورة بالامر بالعكس فانهم قالوا ان الهيولى مفتقرة الى الصورة فى قوامها ووجودها والصورة محتاجة اليها فى تشكلها وتشخصها ومعنى قيامه يعنى عند الفلاسفة معنى قيام الشئ بشئ آخر اختصاصه اى الشئ القائم به اى بالشئ الذى يقوم به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا بان يشتق من الاول مشتق يحمل على الثانى بالمواطاة كاختصاص السواد بالجسم بحيث يصح حمل ما هو المشتق من السواد اعنى اسود على الجسم مواطاة ويقال الجسم الاسود سواء كان اى المنعوت متحيزا كما فى سواد الجسم اولا كما فى صفات البارى تعالى عن اسمه والمجردات اى صفاتها فكلام الفلاسفة يخالف عن قول المتكلمين بالوجهين الاول ان الفلاسفة لا يتحاشون عن تسمية الحق بالجوهر وصفاته بالاعراض والثانى انهم يثبتون المجردات كالعقول المسماة فى لسان الشرع بالملائكة والنفوس والمتكلمون يتحاشون عن اطلاق الجوهر عليه تعالى بناء على التوقيف مع ان المتبادر منه المتحيز بالذات وينكرون عن وجود المجرد فكلما سوى الله تعالى فهو جوهر فرد او جسم فالملائكة اجسام قال فى شرح المقاصد جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر فى صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة كالنفوس كما مر فعرف كل طائفة العين والعرض على وفق مذهبهم فان قيل ان الفلاسفة زعموا بحيثية صفاته تعالى مع الذات فلا يتعقل قيامها بذاته تعالى قلنا هذا مبنى على مذهب الفلاسفة القائلين بزيادة صفاته على ذاته او على مذهب رؤسائهم كالمعلم الاول والثانى والثالث القائلين بكون علمه تعالى على الممكنات بصور قائمة بذاته تعالى وهو غرض المصنف لا منه حصر العين فى القسمين بالحصر العقلى الى ما له القيام بذاته نبه به على تعين المرجح واختاره دون العين مع كونه معروفا مقصودا رعاية لقربه من العالم ببيان الكلمة مالزيادة التوضيح ولتذكرة ما سبق من تفسير كلمة ما بالممكن اما مركب من جزئين فصاعدا اى اكثر من جزئين وهو الجسم اعلم ان العقلاء اختلفوا فى حقيقة الجسم فذهب المشائيون من الفلاسفة الى انه مركب من الهيولى والصورة وقد مضى تفسيرهما ذيل شرح قوله ذهبوا الى قدم السموات وذهب الاشراقيون منهم الى انه فى نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا ونفس الجسم من حيث قبوله المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وذهب المتكلمون الى انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد التى يقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذى هو الهيولى وذهب ذيمقراطيس الى انه متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية وذهب بعض المتكلمون الى انه متألف من السطوح المتألفة من الخطوط

المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة وذهب النجار وضرار من المعتزلة الى انه مؤلف من محض الاعراض من الوان والطعوم والروائح وغير ذلك فهذه ستة مذاهب في حقيقة الجسم والثلاثة الاول مما يعتمد عليها والثلاثة الاخيرة منها مما لا يعتمد عليها لا سيما المذهب الاخير منها فانه ضروري البطلان ثم اعلم انهم اتفقوا على انه قابل للانقسام فانقسامات الممكنة لا تخلو اما ان تكون حاصلة بالفعل او لا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او لا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام المعتزلي والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل ثم المتكلمون اختلفوا في كمية اجزاء الجسم فذهب جمهور اهل السنة الى انه مركب من جزئين واليه اشار بقوله اما مركب من جزئين فلا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم فعندهم الجسم جوهر مركب والتركيب يحصل من جزئين فالاختلاف في كمية اجزائه مبني على تعريفه وعند البعض من الاشاعرة لا بد له اي للجسم من ثلاثة اجزاء لانهم عرفوه بجوهر ذي ابعاد ثلاثة فاوجبوا لتحققه اجزاء ثلاثة لان الجسم مقابل الخط وبالجزئين يحصل الخط فلا بد في تحقق الجسم من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة فتحقق حقيقة الجسم عند هذا البعض بان يوضع جزء بجنب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح جوهري مثلث من ثلاثة خطوط كل خط منها مركب من جزئين فتحقق الابعاد الثلاثة كل بعد منها جزءان هكذا (عرض، عمق، طول) اعني بالابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق **فان قيل** قد عرفت مما سبق تساوي الابعاد الثلاثة فتسميتها بالطول والعرض والعمق ليس بمستقيم لان الطول اطول الامتدادات والعمق اقصرها والعرض اوسطها قلنا المراد بالطول البعد المفروض اولا والعرض البعد المفروض ثانيا والعمق البعد المفروض ثالثا هذا مما اصطلح عليه قوم ولا مشاحة في الاصطلاح وعند البعض من المعتزلة وهو ابو علي الجبائي واتباعه من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة لان هذا البعض عرفه بجوهر مركب له ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة اذ الجسم مقابل الخط والسطح فلا بد فيه من ثلاثة ابعاد متقاطعة لا نفس الابعاد فبالجزئين يحصل الخط وبالثلاثة لا يحصل التقاطع على زوايا قائمة فلا بد فيه من ثمانية اجزاء بان توضع اربعة اجزاء فيحصل منها الطول والعرض وتوضع عليها الاربعة الفوقانية فيحصل العمق **فان قيل** التقاطع على زوايا قوائم يحصل من الاجزاء الاربعة كما هو مذهب صاحب المواقف حيث قال يوضع الجزءان فيحصل الطول ويوضع بجنب الثاني ثالث فيحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ثم يوضع الجزء الرابع على الجزء الثاني فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثاني مشتركا بين الابعاد الثلاثة الاول من ا ب والثاني من ب ج والثالث من ب د فب مشترك بين الابعاد الثلاثة وكل بعد منها مؤلف من جزئين

قلنا لا يحصل من الاجزاء الاربعة التقاطع المذكور وعند من له تخيل صحيح بل يحصل التماس فقط فان التقاطع يحصل بمرور احد الخطين على الاخر وليس كذلك فيما نحن فيه فان خط ا ب و ب ج التقاء على ب بدون مرور احدهما على الاخر وخط د ب تلاقى الخطين على ب بلا مرور عليهما وهذا هو التماس دون التقاطع فلا يحصل بدون الثمانية وعند البعض من المعتزلة من ستة اجزاء فانه اعتبر في الجسم ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قوائم والابعاد الثلثة مع التقاطع يحصل من الاجزاء الستة بان يوضع جزء بجنب جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من جانبه الاخر مقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين على زوايا قائمة كما هو تصوير على مذهب الجبائي الا ان هذا البعض يوضع على ملتقا الاربعة جزء من جانب وجزء من جانب اخر مقابل له حصل منهما بعد ثالث مقاطع للبعدين الحاصلين من الاربعة فحصلت الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم من الستة والجبائي يوضع الاربعة المذكورة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على زوايا قوائم ثم فظهر ان للمتكلمين في كمية اجزاء الجسم خمسة اقوال من الجزئين ومن الثلثة ومن الاربعة ومن الستة ومن الثمانية والزاوية القائمة ذات ضلعين يتصل طرفاهما فيحدث بينهما قائمة واحدة او اذا مر احد الخطين المستقيمين على المستقيم الاخر على سبيل العمود فتحدث اربع قوائم ثم قال في شرح المقاصد اذا قام خط على اخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة انتهى فالقائمة اعظم من الحادة واصغر من المنفرجة وبهذا يتضح المقام وتفصيل الزاوية في مقامه

وليس هذا النزاع بين المتكلمين في كمية اجزاء الجسم نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح يعني ليس هذا نزاعا في لفظ الجسم راجعا الى الاصطلاح فقط مثل النزاع بين النحاة والمنطقيين في الكلمة فقال النحاة هي لفظ وضع لمعنى مفرد وقال علماء المنطق هي ما دل على معنى في نفسه مقترن باحدى الازمنة الثلثة حتى يدفع هذا النزاع بان لكل احد من المصطلحين ان يصطلح على ما شاء بان اصطلح البعض على انه مركب من الجزئين واصطلح البعض بانه مؤلف من الثلثة الخ فلا فائدة في الاصطلاح لعدم المناقشة فيه على ما هو المتعارف بل هو اى النزاع المذكور نزاع في ان المعنى الذي وضع الجسم بازائه وهو الجوهر القابل للانقسام عند المتكلمين من غير تقييد بها قطار وثلثة واذعين هذا المعنى له فاختلفوا هل يكفي فيه التركيب من الجزئين ام لا الغرض من هذا الكلام امران الاول دفع اعتراض وهو ان حصر النزاع في كمية اجزاء الجسم في الاقوال المذكورة غير مستقيم لان هذا النزاع لفظي راجع الى الاصطلاح فان القائل بتاليفه من الجزئين اصطلح على انه لا بد في الجسم من التركيب وهو يحصل بالتركيب من الجزئين والقائل

بالتركيب من الثلثة اصطلح على انه يلزم فيه من الابعاد الثلثة مطلقا وهي تحصل من الاجزاء
الثلثة والقائل من الثمانية اصطلح على انه لا بد فيه من الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قوائم ومن الثمانية تحصل تلك الابعاد على ما عرفت تصويره فلقائل ان يقول جاز ان ينظر الى
امر اخر فيصطلح على تركيبه من العشرة وهكذا فلا يصح حصر النزاع في الاقوال المذكورة
ولا يكون مفيد الفائدة معتدة لعدم المناقشة في الاصطلاح قلنا النزاع اللفظي على نحوين
لفظي راجع الى الاصطلاح فقط كالنزاع الواقع بين اهل الادب واهل المعقول في الكلمة و
الثاني نزاع لفظي راجع الى اللغة والعرف كليهما ونزاع المتكلمين في كمية الاجزاء انه من النحو
الثاني فالقائل بالتركيب من الجزئين اعتبر معناه اللغوي كما سيصرح الشارح والقائل
بالتركيب من الثلثة والثمانية اعتبر معناه الاصطلاحي فان الجسم في عرفهم ما له لغة
ابعاد ثلثة فالقائل بالتركيب من الثلثة ذهب الى بادي النظر فاعتبر فيه الابعاد
الثلثة فقط وهي تحصل من الاجزاء الثلثة والقائل من الثمانية ذهب الى التدقيق فاعتبر
فيه الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة فاذا كان للجسم معنى لغوي واصطلاحي و
فيه نظران بادي ودقيق فالقائل الاول نظر الى المعنى اللغوي والثاني الى المعنى الا
صطلاحي الظاهري والثالث الى المعنى الاصطلاحي الدقيق فانحصرت الاقوال
في كمية الاجزاء انه في الثلثة على ما ذكره الشارح وكذا القائل من الاربعة نظر الى المعنى
الاصطلاحي الجلي والقائل من الستة نظر الى المعنى الاصطلاحي الدقيق والامر الثاني دفع
التدافق بين كلام صاحب المواقف حيث قال النزاع لفظي والشارح نفاه حيث قال وليس
هذا الخ بان المثبت هو النزاع بالمعنى الثاني بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف
واللغة والمنفي هو النزاع بالمعنى الاول بمعنى النزاع الراجع الى الاصطلاح فقط و
احتج الاولون الذين قالوا يكفي في التركيب جزءان بانه يقال لاحد الجسمين المركبين
من الجزئين اذا زيد عليه اي على احدى الجسمين جزء واحد انه اي الجسم الذي زيد
فيه جزء اجسم وهذه الجملة مقولة القول والمعنى انهم اذا اطلعوا على زيادة
جزء في احدهما حكموا انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية
لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية فثبت ان مجرد التركيب كاف
في الجسمية ونفس التركيب يحصل من الجزئين فيكون الجسم مركبا من
الجزئين وفيه اي في هذا الاحتجاج خلل ونظر لعدم مطابقته لما قصدوه
حاصله ان افعل على نحوين افعل صفة وافعل اسم وهذا افعل صفة حيث قال
لا انه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم من باب كرم
اي عظم فهو جسيم وجسامته بالضم والكلام في الذي هو اسم لا صفة ويمكن
ان يقال ان الجسم يطلق بالحقيقة والمجاز او بالاشتراك على الجسم الطبعي
والتعليمي والكلام في الجسم الطبعي لا التعليمي والزيادة والنقصان من
اوصاف التعليمي وهو الذي يقبل الانقسام طولا وعرضا وعمقا ونهايته

السطح وهو نهاية الجسم الطبعي ويسمى تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن الكم المتصل والمنفصل او غير مركب عطف على قوله اما مركب هذا هو القسم الثاني من العين كالجوهر هذا في عرف المتكلمين واما في اصطلاح الفلاسفة فهو ماهية لو وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع وهو على خمسة انحاء هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل عند المشائين من الفلاسفة واما عند الاشراقيين منهم فهو على اربعة اقسام العقل والنفس والبعد المجرد والمكاني والجسم وهو عندهم بسيط لا تركيب بحسب الخارج كما مر يعني اي بالجوهر

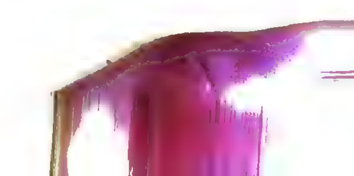
العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا عقلا الغرض منه تعريف الجوهر اعلم ان القسمة عبارة عن احداث الكثرة في الواحد المبهم وهي على قسمين فكية وغير فكية لان الكثرة لا تخلو اما ان تحصل بتفريق الاجزاء في الخارج او لا فالاولى قسمة فكية ويقال لها فعلية ايضا والثانية غير فكية والفكية على ثلثة اقسام قطعية وكسرية وخرقية لان تفريق الاجزاء في الخارج لا يخلو اما ان يحصل بنفوذ آلة او بمصادمة شديدة او ضعيفة فالاولى قطعية والثانية كسرية والثالثة خرقية وغير الفكية على قسمين وهمية وفرضية لان القسمة التي لا تحصل بها افتراق الاجزاء في الخارج لا تخلو اما ان يكون الامتياز بين الاجزاء باعتبار اختلاف الاعراض الحاصلة في الذهن او بحسب لحاظ العقل فالاولى قسمة وهمية والثانية قسمة فرضية فالوهمية ما هو بحسب توهم القوة الوهمية جزئيا والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا فالفرق بينهما بحسب القاسم والمقسوم والفعل فالقاسم في الاولى هي الحواس الباطنة وفي الثانية العقل والمقسوم في الاولى الجزئيات المادية وفي الثانية الكليات وما في حكمها والفعل في الاولى يقف عند حد لان القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك امور صغيرة جدا ولا على الفعل الغير المتناهي بخلاف العقل فانه يدرك الكليات المشتملة على الامور الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لامتناع وجودها بالبراهين العقلية وبالجملة الجوهر الفرد عين لا يقبل القسمة الفكية باقسامها الثلثة اما انه لا يقبل القسمة القطعية فلصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما كسرا وخرقا فلصلابته ولا القسمة الغير الفكية بقسميها اما وهما فلعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف واما عقلا فلانه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية وفي نفي الوهمية مع نفي الفرضية مبالغة في نفي القسمة عن الجوهر والا فبنفي الفرضية يحصل نفي الوهمية بالطريق الاولى فان قيل ان تعريف الجوهر لا يصدق على فرد منه لان الفرض بمعنى التقدير البحث كما ا

يستعمل في مقدم الشرطية نحو ان كان في يد حمار لكان ناهقا فيجري في كل شيء ممكنا كان او محالا فكيف لا يغني عن انقسام الجوهر او ان المفروض محال قلنا ان الغرض في عرف علماء المنطق يستعمل بمعنى التقدير البحث لكنه في اصطلاح علماء الرياضي يستعمل بمعنى التجويز العقلي والفرض المطابق للواقع وهو المعنى ههنا **وهو** اي العين غير المركب **الجزء الذي لا يتجزى** يعني يعبر عن العين الغير المركب بالجوهر في عرف المتكلمين وبالجزء الذي لا يتجزى في اصطلاح الفلاسفة **فان قيل** العين الغير المركب منحصر في الجوهر عند المتكلمين مثل العين المركب في الجسم فالاولى بالنظر الى الواقع والسابق هو الجوهر كما قال فيما سبق هو الجسم دفعه بقوله ولم يقل اي المصنف هو الجوهر كما في قسيمه وهو الجسم بحصر العين الغير المركب في الجوهر احترازا عن ورود المنع اي منع حصر غير المركب في الجوهر بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر والباء متعلقة بالمنع ويمكن دفعه بان مقصود المصنف حصر ما ثبت وجوده بالعيان من السموات السبع وسبع طبقات الارض والمواليد الثلاثة وبالبيان من العرش والكرسي والجنان والنيران والملائكة واللوح والقلم ونحو ذلك وما ذكر في سند المنع ليس كذلك بمعنى الجزء الذي لا يتجزى الغرض منه دفع اعتراض وهو ان غير المركب سواء كان هيولى او صورة او العقول او النفوس المجردة منحصر في الجوهر لان كل واحد منها جوهر غير مركب حاصل الدفع ان المراد بالجوهر هو الجزء الذي لا يتجزى لا الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع بل لا بد في صحة حصر العين الغير المركب في الجوهر من ابطال الهيولى والصورة والعقول المجردة من المادة وعلائقها والنفوس المجردة عن المادة دون علائقها والهيولى لفظ يوناني على الاكثر بمعنى الاصل والمادة وفي عرف القائلين بها هو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية والصورة الجسمية جوهر ممتد في الجهات الثلث والصورة النوعية جوهر بسيط مبدأ للآثار الصادرة عن الجسم ومحصل لوجود المادة ومقوم لانواع الاجسام فالمشائيون زعموا ان الجسم من حيث هو جسم مركب من الهيولى والصورة ومن حيث هو نوع من انواعه مركب منهما ومن الصورة النوعية فالجواهر عندهم خمسة خامسها الجسم والاشراقيون قالوا ان الجسم هو الجوهر المسمى بالصورة ولا يقولون بهيولى المشائية والجوهر عندهم اربعة العقل والنفس والجسم والبعد المجرد المكاني والعقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق ومخلوقه في افاضة الوجود عليه واعلم انهم قالوا في ربط الحادث مع القديم ان الواجب تعالى بسيط واحد باتفاق اصحاب الملل والنحل والواحد لا يصدر عنه الا الواحد عند اصحاب

المحل وذلك الواحد هو العقل عند هم على ما بين في محله وهو واجب بالغير ممكن بالذات فهو بجهة الوجوب مبدأ للعقل الثاني وبجهة الامكان مبدأ للفلك الاول المسمى بفلك الافلاك عندهم وبالعرش عندنا وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان تنتهي السلسلة الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر والسماء الدنيا وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض عند هم لكثرة فعله فيما تحت فلك القمر وصدر عنه هيولى العناصر والصورة الجسمية والنوعية ويسمى بلسان الشرع جبرائيل و اعترض الرازي بان مثل هذه الكثرة لو كفت في ان يكون الواحد مصدرا للمعلومات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح لان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من الكثرة باعتبار السلوب والاضافات فلا داعية الى ما ذكروه والنفس جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في التدبير والتصرف كالنفوس الناطقة والفلكية واحترز بالمجردة عن المادية كالنفوس المنطبعة للافلاك والنفوس الحيوانية والنفوس النباتية فانها مادية عند هم والحق عند اهل الحق ان ما سوى الله تعالى عين او عرض لا غيرهما والملائكة اجسام لطيفة عند جمهور المسلمين تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة والنفس جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جواهر الاعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وقد سلف منا نبذة من احوالها ليتم ذلك اي حصر غير المركب في الجوهر فان قيل ان غرض المصنف اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه واحتمال جزء منه لا يدل دليل الشارح عليه مثل المجردات والهيولى والصورة ينافي غرضه اما كون هذا الجزء محتملا فلان الفلاسفة اثبتوا هذه الاشياء بدلائل مذكورة في زبرهم وما اوردنا في صحفنا واما عدم دلالة دليل الشارح على عدم حدوث هذا الجزء فلانه يدل على حدوث الجسم والجوهر واعراضهما كما ستقف قلنا غرض المصنف اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة بالعيان او البيان من الشارع اذ المقصود منه اثبات الصانع عز اسمه وصفاته وهو انما يحصل من اثبات حدوث الاجزاء المعلومة لنا فعدم اثبات حدوث الجزء المحتمل لا ينافي غرضه فان قيل ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل كاحتمال وجود المجردات فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم حيث قال هو الجسم والمناسب ان يقول كالجسم كما قال في غير المركب كالجوهر قلنا ان احتمال وجود المركب في المجردات احتمال عقلي لم يذهب احد من العقلاء بل هو مما اخترعه المعترض من نفسه فهذا احتمال عقلي محض لا منشأ له اصلا بخلاف وجود المجردات وغيرها فان كثيرا من العقلاء زعموا بوجودها بدلائل مبسوطة في كتب الفلاسفة فكان هذا الاحتمال ناشئا من منشأ وهو قول العقلاء بوجودها وعند الفلاسفة لا وجود له للجوهر الفرد اعني

الجزء الذي لا يتجزى عبر عنه به لان هذا الاسم متداول في زبرهم و تركيب الجسم
انما هو من الهيولى و الصورة لا من الجواهر الفردة و ادلته نفي الجزء اى اثبات
الهيولى مبسوطة في زبرهم و مفصلت في المطولات كشرح المقاصد وغيره و اقوى ادلة
اثبات الجزء عند المتكلمين انه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي و الكرة
بضم الكاف و فتح الراء المخففة جسم يحيط به سطح واحد في وسطه نقطة
جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء و تسمى تلك النقطة مركزها
و الخطوط انصاف القطر و القطر خط مستقيم واصل من جانب الدائرة الى الجانب
الاخر بحيث يكون وسطه واقعا على المركز و السطح الحقيقي هو الذي يقبل الا
نقسام طولا و عرضا لا عمقا و نهايته الخط و المراد به ههنا هو السطح المستوي
الذي جميع اجزائه على السواء لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض لم تماسه اى لم
تماس الكرة السطح الا بجزء غير منقسم وجه اللزوم قوله اذ لو تماست بجزئين
لكان فيها اى في الكرة خط بالفعل اى خط مستقيم و الخط هو الذي يقبل الانقسام طولا لا
عرضا و لا عمقا و نهايته نقطة و ينقسم الى مستقيم و هو ما لو انطبق مركز
البصر على نقطة منه تقع هذه النقطة حاجبة عن رؤية الخط و مستدير وهو
ما كان بخلافه و الخط مطلقا ينافي الكرة الحقيقية لانها ما احيط عليه سطح واحد
مستدير فلو كان فيها خط بالفعل يلزم احاطة السطحين عليها فلم تكن الكرة كرة
تنبيه على ان الخط المستقيم مطلقا سواء كان بالفعل او بالقوة و المستدير بالفعل ينا
فيها و اما المستدير بالقوة فيوجد فيها بمعنى انها لو انقسمت حصلت فيها الخطوط
المستديرة و انما قيدنا الخط بالمستقيم مع ان المستدير بالفعل مناف للكرة
الحقيقية كما نبهت لان الموجود ههنا هو المستقيم بالفعل لانا فرضنا تماس
الكرة الحقيقية بالسطح المستوي الحقيقي و فيه خط مستقيم فلو لم يكن في
الكرة خط مستقيم بل مستدير يلزم انطباق المستدير بالمستقيم و هو مستحيل فلا
جرم انه يوجد في الكرة خط مستقيم بالفعل على تقدير الشارح اعلم ان الخط
و السطح و النقطة اعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الفلاسفة لانها نهايات
للمقادير عندهم فان النقطة نهاية الخط و هو نهاية السطح و هو نهاية الجسم
التعليمي و اما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا و سطحا مستقلين حيث قالوا
ان الجواهر الفردة تتألف في العرض فيحصل منها سطح و السطوح تتألف في العمق
فيحصل الجسم و الخط و السطح على مذهب هؤلاء جواهر لان المتألف من
الجواهر لا يكون عرضا نص عليه السيد السند في بعض كتبه و المتكلمون لا
يعترفون بوجود الكرة و ان اعترف بعضهم بوجود السطح المستوي فالدليل
المذكور الزامي لاعتراف الخصم بوجودهما اشهرها اى ادلته اثبات
الجزء عند المشائخ وجهان دليلان الاول انه لو كان كل عين منقسما

١٦٥ فيلط فيحصل منها خط والخط لا تتناهى



لا إلى نهاية كما قالت الفلاسفة القائلون بإبطال الجوهر الفرد لم تكن الخردلة بأن
تكون ذات غاية أصغر من الجبل واللازم باطل بالعيان فالملزوم مثله وجه اللزوم
أن كلا منهما غير متناه في الأجزاء عندهم والعظم أي عظم الشيء والصغر أي صغره
إنما هو أي كل واحد منهما بكثرة الأجزاء أي أجزاء الأعظم وقلتها أي قلة أجزاء
الأصغر فإن كثرة الأجزاء المقدارية توجب عظم مقدار الكل وقلتها توجب صغره
وذلك أي المذكور من الكثرة والقلة إنما يتصور في المتناهي لا في غير المتناهي فإنه لا يقال
لغير المتناهي إنه أكثر من غير المتناهي الآخر لأن الزيادة والنقصان من عوارض المتناهي
فإن الزيادة الزائد تقتضي انصرام جميع آحاد المزيد عليه وانصرام الآحاد ينافي عدم التناهي
فانحصرت الكثرة والقلة في الأمور المتناهية **فإن قيل** إن مراتب جميع الأعداد من
١٢ الواحد إلى غير النهاية أكثر من السلسلة التي تكون بعد العشرة إلا أنه من الأعداد
الذاهبة إلى غير النهاية لأن الكل أعظم من الجزء مع أن السلسلتين غير متناهيتين وأيضا
أن معلوماته أكثر من مقدوراته فإن ذاته تعالى وصفاته معلومة له تعالى غير مقدورة
وإلا يلزم إمكان ذاته تعالى وتقدم الشيء على نفسه وعليته الشيء واللوازم باطلة بالبداهة
ولو كانت صفاته تعالى مقدورة له تعالى يلزم خلو ذاته تعالى عن الصفات في الأزل لأن الصادر
عنه بالاختيار يكون حادثا غير موجود في الأزل فالمعلومات كل والمقدورات جزء منها والكل
أعظم من الجزء مع كون كل واحدة من السلسلتين غير متناهية فكذلك يكون الجبل أعظم
من الخردلة مع كونهما غير متناهيين فلا يحصل غرض المستدل من إثبات الجوهر الفرد
قلنا معنى قول الشارح وذلك إنما يتصور في المتناهي أن الكثرة والقلة لا تظهر عند الحس
إلا في المتناهي وأما غير المتناهي فإنما يدرك بالعقل لا بالحس وعظم الجبل وصغر الخردلة
محسوس فالكثرة والقلة محسوسة فثبت التناهي لأنهما لو كانا غير متناهيين لم يدرك
الحس الفرق بينهما وقد أدركه فثبت تناهي أجزائهما وهو يستلزم وجود الجوهر
الفرد والثاني أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته أي الجسم بأن يقتضي ذات الجسم
اجتماعها وإلا أن اقتضى ذات الجسم اجتماع أجزائه لما قبل أي الجسم الافتراق
أي افتراق الأجزاء واللازم باطل بالعيان فإن الأجسام العنصرية والمواليد الثلاثة
تقبل الافتراق الحسي فالملزوم مثله وجه اللزوم أن ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله
فكان افتراقها ممكنا وكل ممكن مقدور داخل تحت قدرة الله تعالى بلا مرية وإذا كان ممكنا فالله تعالى قادر على
أن يخلق فيه أي في الجسم الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزى فثبت المطلوب لأن الجزء الذي
تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وإن لم يكن افتراقه
ثبت المدعى وهو وجود جزء لا يمكن التجزي فيه لما به أن الافتراقات لا إلى نهاية إما واجبة
أو ممتنعة أو ممكنة والأول محال بالبداهة وبالثاني يحصل المقصود وعلى الثالث تكون
ممكنة وكل ممكن مقدور والله تعالى فله أن يوجد تلك الافتراقات ولو كانت غير متناهية
وإذا أوجد الله تعالى تلك الافتراقات لا إلى نهاية فكل جزء حاصل من الافتراقات جزء لا

يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزمت قدرة الله تعالى لا فعال لعجز عنه اذ كل ممكن مقدور الله تعالى فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا مفترقا واحدا هف وان لم يكن افتراق هذا المفترق ثبت ما ادعيناه من الجزء الذي لا يتجزى والكل اي كل واحد من الادلة الثلثة ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهي عرض لا يقبل القسمة اصلا ويقبل الاشارة الحسية **فان قيل النقطة** نهاية الخط ولا خط في الكرة كما سلف وجهه فلا نقطة فلا محالة يكون تماسها على السطح بجزء جوهري غير منقسم فثبت الجزء قلنا قولهم النقطة نهاية الخط مهملة متأخرة وهي في قوة الجزئية فان نهاية احد طرفي الجسم المخروطي نقطة بلا خط والمركز نقطة بلا خط وقطبي الكرة المتحركة نقطتان بلا خط فيجوز ان توجد النقطة في الكرة عند تماسها على السطح المستوي بلا خط فيها **فان قيل** ان النقطة حالة في الكرة فيكون محلها جزءا غير منقسم لان عدم انقسام الحال يستلزم عدم انقسام المحل ومحل العرض لا بد ان يكون جوهرا لامتناع قيام العرض بالعرض فثبت الجوهر الفرد قلنا ان حلولها في محلها حلول طرياني وجواري وهو عبارة عن كون الحال طرفا للمحل كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي لا الحلول السرياني وهو ان يحل كل جزء مقداري من اجزاء الحال في كل جزء مقداري من اجزاء المحل حتى يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كسريان الماء في الورد ويسمى الساري حالا والمسري محلا ويلزم من عدم انقسام الحال عدم انقسامه وبالعكس والى هذا الدفع اشار بقوله وهو اي ثبوت النقطة في الكرة لا يستلزم الجزء كما زعم المجيب من جانب المستدل لان حلولها اي النقطة في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسام المحل بل حلولها طرياني ولا يلزم من عدم انقسام الحال عدم انقسام المحل قيل في الجواب عن جانب المستدل ان تماس الجسمين بجوهرهما ضروري والا لزم ان لا يكون شيء من الاجسام محسوسا لنا وهذه سفسطة وفيه ان الجوهر عند الفلاسفة غير محسوسة بل المحسوس الاعراض القائمة بها من الكيف والكم والوضع ونحو ذلك اقول في دفع ضعف هذا الدليل ان المتكلمين انكروا عن وجود النقاط العرضية كما انكروا عن الخطوط والسطوح العرضية فحينئذ يكون تماس الكرة على السطح بجزء جوهري غير منقسم وهو المعنى من الجوهر الفرد واما الثاني والثالث يعني الاول والثاني من الوجهين الاشهرين عند المشائخ اعلم ان كلا من هذين الدليلين مشتمل على المقدمتين فالمقدمة الاولى من الدليل الاول قوله انه لو كان كل عين منقسما الى قوله والعظم والثانية قوله والعظم والصغر الخ والمقدمة الاولى من الدليل الثاني قوله ان اجتماع اجزاء الجسم الى قوله فالله تعالى قادر والثانية من قوله فالله قادر الخ فقوله الفلاسفة لا يقولون منع للمقدمة الاولى من الدليل الاول وقوله وليس فيه اجتماع الاجزاء اصلا منع للمقدمة الاولى من الدليل الثاني وقوله انما العظم والصغر الخ منع للمقدمة الثانية من الدليل الاول وقوله ولا افتراق ممكن الخ منع للمقدمة الثانية من الدليل الثاني فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل هو مذهب النظام المعتزلي حيث ذهب الى ان اجزاء الجسم

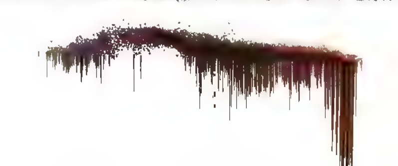
موجودة بالفعل وانها غير متناهية ولذا اخطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الفطرة بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد حيث قالوا ان اجزاءه موجودة بالقوة غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فسقطت المقدمة الاولى من الدليل الاول وليس فيه اى في الجسم اجتماع اجزاء اصلا لان الجسم عندهم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس فقول المستدل باجتماع الاجزاء ان الجسم ساقط فانهدمت المقدمة الاولى من الدليل الثاني وانما العظم والصغر في جسم باعتبار المقدار القائم به اى بالجسم الطبيعي لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها لعدم وجود الاجزاء بالفعل في الجبل والخردلة لكونهما متصلين في نفس الامر عندهم فلا يكون عظم الجبل باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها لعدم وجود الاجزاء بالفعل في الجبل والخردلة عندهم بل باعتبار المقدار القائم بالجسم كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين اى ازدياد حجم من غير ان ينضم اليه شيء من خارج وانتقاصه من غير ان يخرج عنه شيء من داخل فاندفعت المقدمة الثانية من الدليل الاول والافتراق اى افتراق الجسم ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا يقف عند حد بل يفترق كل مفترق لا بمعنى انه يمكن خروج الافتراقات الممكنة الغير المتناهية من القوة الى الفعل فانه محال بالبراهين المسلمة عند العقلاء فلا يستلزم الجزء فانهدمت المقدمة الثانية من الدليل الثاني نقول في دفع ضعف الدليل الثاني انا قد فصلنا في شرح هذا الدليل ان الافتراقات لا الى نهاية اما واجبة او ممتنعة او ممكنة والاول محال بالبداهة والثاني مقصود المستدل وعلى الثالث تكون الافتراقات كلها ممكنة سواء كانت واقفة عند حد او ذاهبة لا الى نهاية وكل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات كلها في الجسم فلم يتحقق مفترق يقبل الافتراق بل كل مفترق جزء لا يتجزى وهو المطلوب واما ادلة النفي اى نفي جزء لا يتجزى كما هو مزعوم الفلاسفة ايضا مثل ادلة الاثبات فلا تخلو عن ضعف منها ان الجسم لما كان قابلا للامتدادات الثلثة لا بد ان يكون جزؤه ممتدا ايضا ولو لم يكن ممتدا فمن اين وجد الامتداد في المجموع وفيه انه يجوز ان لا يكون الامتداد في الجواهر على حدة ويكون في المجموع لجواز ان يكون في المجموع ما لا يكون في الاجزاء الا ترى ان مزاج المركب غير مزاج اجزائه كالمعجون له مزاج آخر ولكل من اجزائه مزاج مغاير عنه وقد ذكرها الشارح في شرح المقاصد بطرق متعددة منها انه لو وجد الجزء لتعددت جهاته ضرورة فتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال ومنها انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون طرفان وهو معنى الانقسام ومنها انه اذا تماست اجزاء مثلثة على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الآخرين من التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا الى الثالث والرابع فلا يحصل الحجم ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون لها الطول والعرض فقط فاذا اشرقت الشمس عليها فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير

الوجه الآخر فينقسم هذا نبذة مما ذكرناه ولهذا أي لضعف دلائل الفريقين مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف وكلام السعد هاهنا يشير إليه أيضا وحاكم البيضاوي بأن الجزء لا يقبل القسمة بالفعل ويقبلها بالوهم كما قال ديمقراطيس أن الجسم مؤلف من أجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي وقال أدلة المتكلمين توجب الأول وأدلة الحكماء توجب الثاني وجزم الغزالي بنفيه والحق الحقيق بالقبول عند العبد الضعيف الجزم
الحال بوجوده لأن الحركة لها وجود في الحال وذلك لأن الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن في الحال لم يكن لها وجود أصلا لأن الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة موجودة وغير منقسمة لأنها لو كانت منقسمة لسبق أحد جزئيها بالوجود فلا يكون كل الحركة حاضرة هف وإذا كانت غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة وإلا يلزم من انقسام ما فيه الحركة انقسام الحركة الحاضرة لأن الحركة في أحد الجزئين من المسافة غير الحركة في الجزء الآخر منها وقد ثبت عدم انقسامها فثبت الجزء ولأن قوله تعالى إذا مزقتم كل ممزق يدل على ثبوت الجزء لأن التمزيق تفعيل ومن خواصه المبالغة ثم يراد قوله كل ممزق تأكيد يدل على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى ولا يقبل التمزيق فالقول بوجود الجزء الذي لا يتجزى عند الفحول من المتكلمين واجب والفلاسفة جعلوا مسألة إبطال الجزء ذريعة لإثبات الهيولى لأن إثباتها موقوف على اتصال الجسم كما تقرر في مقره والاتصال موقوف على إبطال الجزء إذ لو تركب الجسم من الجواهر الفردة لم يحصل الاتصال في الجسم بالضرورة وإثبات الهيولى وسيلة لقدم العالم كما ستقف عليه وقدمه يوجب نفي الفاعل المختار لأن صدوره عنه تعالى حينئذ لا يكون إلا بالإيجاب فلذا أجمع الرسل والأنبياء وأتباعهم على حدوث العالم فإن قيل هل لهذا الخلاف أي إثبات الجزء وإبطاله ثمرة في باب أصول الدين ومقام عقائد المسلمين قلنا نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة يعني في إثباته خلاص من مزاولتهم في كثير من مسائلهم المظلمة من حيث بطلانها وابتنائها على قواعدهم المنافية للأصول الإسلامية مثل إثبات الهيولى والصورة لأنك قد عرفت أن إثبات الهيولى موقوف على اتصال الجسم والاتصال موقوف على بطلان الجزء وعدم تركب الجسم من الجواهر الفردة فإذا ثبت الجزء بطل الاتصال وإذا بطل الاتصال خرب بنيانها إذ بطلت الهيولى بطلت الصورة لما بينهما من التلازم عندهم وبطلان أحد المتلازمين يوجب بطلان الآخر فبإثبات الجزء يحصل النجاة عن كليهما المؤدي يعني إثباتهما مؤد وموصل إلى قدم العالم تحريره أن الإمكان صفة وجودية لكونه مقابل الامتناع فتقتضي وجودية الموصوف بالضرورة واتفقوا على أن كل حادث قبل حدوثه ممكن لا واجب ولا ممتنع لا متناع انقلاب الحقائق فقالوا إن كل حادث مسبوق بمادة مسماة بهيولى يقوم بها إمكانه السابق على حدوثه ويجب أن تكون قديمة وإلا يلزم التسلسل في المواد وقدمها يستلزم قدم الصورة بناء على التلازم الواقع بينهما المسلم عندهم وقدمهما يوجب قدم الجسم المركب منهما فتثبت قدم الأجسام العلوية والسفلية وقدمها



يستلزم قدم الاعراض الحالة فيها الغير المنفكة عنها لان قدم المحل يستلزم قدم
الحال اللازمة وقدم الاعيان والاعراض يستلزم قدم العالم المركب منهما فاثبات
الهيولى والصورة مؤد الى قدم العالم قال في شرح المقاصد تفصيل مذهبهم ان
الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل
واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد
لا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها
لم تزل عنصرا مالكن خصوصية النارية والهوائية والمائية والارضية لا يلزم
ان تكون قديمة لما سيجئ من قبول الكون والفساد انتهى واتفق الانبياء والمرسلون
واتباعهم الاجمعون على حدوث ما سوى الله تعالى بقضه وقضيضه بالدلائل التي سلف
تفصيلها في ذيل قوله لكن الاحتياج الى الغير ولقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا
وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فقد ثبت منهما ان الانسان
وجميع الاشياء مخرج من كتم العدم الى صحيفة الوجود بايجاد الله تعالى وقوله
بديع السموات والارض فان المبدع هو المخترع لا على سبق مادة ومثال قال صاحب
المنجد الابداع عند الحكماء ايجاد شيء من غير سبق مادة وقال النبي م رواية عن
الله تعالى قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاردت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وستقف على
الدليل العقلي على حدوث العالم في كلام الشارح ان شاء الله تعالى والهيولى ليست بموجودة
عند القائلين بالجزء فضلا عن كونها قديمة ويؤدي قدمها الى قدم العالم ولا نسلم
ان الامكان امر وجودي حتى يستدعي وجودية الموصوف لانه لو كان موجودا
فاما واجب او ممكن فعلى الاول يكون موصوفه واجبا بالطريق الاولى وهو كما
ترى وعلى الثاني يلزم التسلسل بنقل الكلام الى امكان وهلم جرا بل هو امر اعتباري
انتزاعي ونفي حشر الاجساد يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الا
جساد وهو ان يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد الارواح قال السيد السند
الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال بعض الافاضل هي
الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة وهو وقت تعلق الارواح بالاشباح وقال الفاضل
اليزدي الاجزاء الاصلية في الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط
لان قدم الهيولى يؤدي الى قدم العالم وقدمه يؤدي الى نفي حشر الاجساد لكونه مبنيا
على عدم العالم المنافي لقدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو مستفاد من قوله تعالى هو
الاول والآخر ولان الحشر مبني على حدوث العالم وانفطار السموات ونحو ذلك و
كون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على القول بقدم العالم اعلم ان الفلاسفة
الطبيعيين قالوا لا معاد للبشر زعما منهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المزاج و
القوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية

المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقته واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي وغيرهم الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وجمهور النصارى وبالجملة الحشر مما يجب عليه الايمان ومن ضروريات الدين والانكار عنه كفر باليقين لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الاية وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذالك حشر علينا يسير وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات والاحاديث ايضا كثيرة في هذا الباب فان قيل هذا قول بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن فان البدن الثاني ليس هو البدن الاول كما قال تعالى اليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وكما ورد في الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل احد ولاجل هذا المعنى قال جلال الدين الرومي ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وليس كذلك بل الثاني خلق من الاجزاء الاصلية للاول ونقول ان التناسخ هو رد الارواح الى اشباحها في الدنيا لا اليه في الاخرة واهل التناسخ ينكرون الجنة والنار وسائر امور العقبى وكذا وضلوا عن سواء السبيل ثم اعلم ان كيفية الحشر عند السلف وجمهور العقلاء ان الاجسام تنقلب من حال الى حال ثم ينشاها الله تعالى نشاة اخرى كما استحال في النشاة الاولى فانه كان نطفة ثم علقة ثم صار مضغة ثم صار عظاما ولحما ثم انشاه خلقا سويا كذلك الاعادة يعيده الله تعالى بعد ان يبلى كله الا عجب الذنب كما روى البخاري ومسلم عن النبي ﷺ انه ﷺ قال كل ابن ادم يبلى الا عجب الذنب منه خلق ابن ادم وفيه يركب وفي حديث قيل يا رسول الله ﷺ ما عجب الذنب قال ﷺ مثل حبة خردل صححه الذهبي وهو بفتح العين وسكون الجيم وفي حديث اخر ان الارض تمطر مطرا كمني الرجال ينبتون في القبور كما ينبت النبات اخرجه الطبراني في المعجم الكبير فالنشاتان نوعان تحت جنس يتفقان من وجه ويتفاوتان من وجه والمعاد هو الاول



بعينه وكان بين لوازم الاعادة ولوازم الابتداء فرق فعجب الذنب هو الذي يبقى واما سائر
فيستحيل فيعاد من المادة التي استحال اليها والقائلون بان الجسم مركب من الجواهر
على قولين منهم من يقول تعدم الجواهر ثم تعاد ومنهم من يقول تفترق الاجزاء ثم
تجتمع فالمسلمون متفقون على حشر الاجساد معا والارواح كما هو قول من قال بكون
الروح جوهرا وجمهور النصارى والمحققون من الفلاسفة ينكرون المعاد الجسماني
ويثبتون الروحاني والفلاسفة الطبيعيون ينكرون المعادين بالجزم كمن انكر
منه بالجزم من المشركين ويقولون ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وكثير
من اصول الهندسة اي قواعد علم الهندسة عطف على قوله كثير، وعلى اثبات الهيولى
او على الهيولى والهندسة علم يبحث فيه عن احوال الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط المبني عليها اي على تلك الاصول دوام حركات الافلاك فان قيل ان
قوله المبني عليها صفة لاصول الهندسة فتكون الادلة حركات السموات مبنية على اصول
الهندسة وليس كذلك لانا تتبعنا دلائل دوام حركاتها لم نجد شيئا منها مبنيا على
اصولها قلنا لعل الشارح اطلع على دليل يتبنى على اصول الهندسة او نقول لا نسلم
ان قوله المبني عليه صفة الاصول بل هو صفة الهيولى وحينئذ تكون الهيولى متصفة
بصفتين الاولى قوله المؤدي والثانية قوله المبني عليها وقال بعض الفضلاء ان قوله
الهندسة تحريف وسهو وقع موضع قوله الفلاسفة ولا نشك ان دوام حركاتها
وامتناع الخرق والالتئام مبنيان على اصول الفلسفة كما هو المشهور في زبرهم
وامتناع الخرق والالتيام اما دوام حركات السموات المبني على اثبات الهيولى فلان اثبات
الهيولى والصورة يستلزم قدم الافلاك كما مر توضيح مذهبهم ويتبنى على
القدم دوام الحركة والتفصيل يطلب من مقامه واذا ابطلنا الهيولى باثبات الجزء
انهدم قصر قدم العالم وانما كان دوام حركاتها مخالفا للشرع لانه يستلزم
قدم السماء وعدم فنائها بالانفطار والانشقاق وهو باطل بالنصوص القطعية
واما نفس الحركة للسموات سوى العرش فالشرع ساكت عن حركاتها وسكونها و
اكثر المتشرعين على الثاني واما العرش فهو ساكن لانه قد صح في الشرع ان العرش
ملائكة يحملونه الان اربعة ويوم القيامة ثمانية كما هو المصرح في القرآن فهذا يدل
على سكونه بلا مرية فاثبات الحركة لفلك الافلاك مخالف عن نص التنزيل لان فلك
الافلاك هو العرش بلسان الشرع نص عليه العلامة الالوسي في تفسير التنزيل
واما امتناع الخرق والالتيام والانشقاق والانفطار المبني على اثبات الهيولى و
الصورة فلان دوام الحركة المستديرة الفلكية لحفظ الزمان القديم عندهم يتبنى
على قدم الفلك المبني على اثبات الهيولى والصورة فلو انشقت السماء وانفطرت
لزم انقطاع الحركة فينقطع الزمان وهو ينافي قدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فامتناع الخرق والانشقاق مبني على قدم العالم وقدمه مرتب على اثبات الهيولى

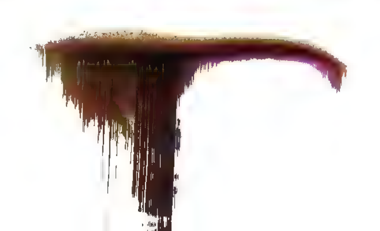
والصورة واثباتها مرتب على ابطال الجزء فباثبات الجزء يحصل النجاة عن تلك الظلمات وخرق السموات عقيدة الحنفاء وثابت بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى اذا السماء انشقت وقوله تعالى واذا السماء انفطرت واما السنة فقد ثبت في رواية الشيخين عروجه الى السموات السبع حتى الى سدرة المنتهى ولقائه مع آدم عليه السلام في السماء الدنيا ومع يحيى وعيسى في السماء الثانية ومع يوسف في السماء الثالثة ومع ادريس في السماء الرابعة ومع هارون في السماء الخامسة ومع موسى عليه السلام في السماء السادسة ومع ابراهيم عليه السلام في السماء السابعة والعرض ما لا يقوم بذاته اي بل يقوم بغيره فسر القيام بالغير عند المتكلمين بقوله بان يكون اي العرض تابعا له اي للغير في التحيز وعند الفلاسفة بقوله او مختصا به او يكون العرض مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق متعلق بالتفسيرين لا بمعنى انه لا يمكن تعلقه بدون الغير على ما وهم متعلق بالمنفي فان ذلك اي التفسير المتوهم لجميع الاعراض انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية السبعة والعرض النسبي ما يتوقف تعلقه على تعلق الغير مثل البنوة يتوقف تعلقها على تعقل الغير اعلم ان العرض عند الفلاسفة تسعة اجناس ويقال له المقولات التسع والواحدة مقولة الجوهر فصارت المقولات عشرة وانما يقال لها مقولات لانها اجناس عالية محمولة على ما تحتها من جميع الممكنات واجناس العرض يجمعها قول الشاعر كم وكيف واضافة ملك اين است متى هم وضع فعل انفعال نست وجه الضبط ان العرض ان قبل القسمة لذاته فهو كم والا فان لم يقبل النسبة فكيف والا فنسبة والنسبة اما الى الاجزاء وهو الوضع او الى خارج فاما الى كم فان كان قارا فان انتقل بانتقاله فهو الملك وان لم ينتقل فهو الاين وان لم يكن قارا فهو متى واما الى نسبة وهو الاضافة او الى كيف ولا تعقل الا بان يكون منه غيره وهو الفعل او يكون هو من غيره وهو الانفعال فالكم عرض يقبل القسمة لذاته وهو على قسمين منفصل ومتصل والمنفصل ما لا يكون بين اجزائه المفروضة حدود مشتركة وهو منحصر في العدد والمتصل ما يكون بين اجزائه المفروضة حدود مشتركة وينقسم الى قار الذات وهو ما ثبت اجزاؤه مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع كالمقدار والى غير قار الذات وهو ما لا تثبت اجزاؤه في الوجود مجتمعة وهو الزمان والكيف عرض لا يقبل القسمة ولا قسمة لذاته ولا النسبة ولا يتوقف تعقله على الغير وهو اربعة الكيفية المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة كالالوان والاصوات والحرارة والبرودة والطعوم والروائح والكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالة والكيفية الاستعدادية وهي اما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة ويسمى قوة واما استعداد نحو القبول ويسمى ضعفا والكيفية المختصة بالكمية وهي التي تعرض للكميات بالذات والوضع هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة

بعض اجزائه الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغير ذلك وبسبب نسبة تلك الاجزاء
الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم كالقيام والقعود والملك حالة تحصل للشئ
بسبب ما يحيطه وينتقل بانتقاله ككون الانسان متعمما ومتقمصا والاين حالة
تحصل للشئ بسبب حصوله في المكان والمتى حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في الزمان
والاضافة نسبة تعرض الشئ بالقياس الى غيره سواء كانت متكررة كالاخوة او لا
كالابوة والبنوة والفعل حالة تحصل للشئ بسبب تاثيره في غيره مثل القاطع
مادام يقطع والانفعال حالة تحصل للشئ بسبب تاثره من الغير مثل المستخن مادام
يستخن ويقال للسبعة الاخيرة اعراض نسبية وهي عند المتكلمين امور وهمية
انتزاعية سوى الاين ليست بموجودة في الخارج في محالها والا يلزم التسلسل
لانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فننقل الكلام الى هذه النسبة
فيتسلسل فالمقولات عندهم ثلثة الواحدة من الجوهر والاثنان من العرض و
الفلاسفة قائلون بتحققها لان كون السماء فوق الارض امر محقق **ويحدث**
اى العرض **في الاجسام والجواهر** اى المفردة قيل هو اى قوله يحدث الخ من
تمام التعريف اى تعريف العرض بقوله ما لا يقوم بذاته احترازا عن صفات الله
تعالى فانها لا تقوم بذاتها بل تقوم بذاته تعالى ولا تحدث في الاجسام والجواهر
وقيل لا اى لا يكون من تمام التعريف بل هو بيان حكمه اى العرض **فان قيل** فلا يكون
التعريف مانعا عن دخول الصفات القديمة فانها ما لا يقوم بذاتها لان كلمة ما من
الفاظ العموم عبارة عن الاثر الثابت ولا ريب في ان صفاته تعالى من الامور الثابتة
قلنا الصفات خارجة عن العرض وان كلمة ما عبارة عن الممكن بقرينة ان العرض
قسم من العالم وكل ممكن صادر عنه تعالى بالاختيار محدث فخرجت الصفات القديمة
مع كونها ممكنة لانها صادرة عنه تعالى بالايجاب بخلاف العالم فانه صادر عنه تعالى
بالاختيار عند اهل الحق او نقول ان الصفات عرض والعرض ما لا يتحيز بذاته اعم
من ان لا يكون متحيزا اصلا كالصفات القديمة او يكون متحيزا بتبع الغير كسائر
الاعراض وقوله بل بغيره من كلام الشارح غير داخل في التعريف حتى يرد بعدم
صدق التعريف على الصفات القديمة فانها ليست غير ذاته تعالى وقوله يحدث
الخ بيان حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده كالصفات القديمة
فان قيل فاذا كانت الصفات داخلة في العرض فينبغي ان يصح اطلاق العرض
عليها مع انه خلاف اجماع العقلاء قلنا عدم الاطلاق لعدم اذن الشارع ولتبادر
الذهن الى العرض المتحيز بتبع الغير والاقرب الى الفهم ان الصفات خارجة عن العالم
المنقسم الى العين والعرض فيكون قوله يحدث الخ حكم من احكام العرض شامل لجميع
افراده **كالالوان** اصولها قيل السواد والبياض بانهما خلقا بدوا ونضح وتركيب
وسائر الاعراض مركب منهما بضروب مختلفة وقيل الحمرة والصفرة والخضرة

ايضاً كما ان السواد والبياض من الاصول فهي خمسة عنده والبواقي بالتركيب من تلك
الاصول هذا متعلق بالقولين قال في شرح المقاصد منهم من زعم انهما اي السواد و
البياض اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من ان السواد والبياض ان
اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق
عليها الشمس والذي يخالطه النار فان كان السواد غالباً حصلت الحمرة ومنهم
من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي
بالتركيب بحكم المشاهدة انتهى بحذف كثير وزعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جداً كما في
الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية
شفافة والجمهور اثبتوها وقالوا انها كيفيات حقيقية والاكوان جمع كون
هو الحصول في الحيز والفلاسفة يسمونه بالاين كما عرفت وهي عند المتكلمين اربعة
وجه الضبط ان حصول الجوهر في الحيز لا يخلو اما ان يعتبر بالقياس الى جوهر آخر
اولا وعلى الثاني ان كان حصوله مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز بعينه فهو سكون وان
كان حصوله في ذلك الحيز مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فهو حركة وعلى الاول ان كان
حصوله في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين الجوهر ثالث
فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وهي اي الاكوان الاجتماع وهو كون الجوهرين
بحيث لا يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كون الجوهرين بحيث يمكن بينهما ثالث و
الحركة وهو حصول الجسم او الجوهر في الحيز مسبوقاً بحصوله في حيز آخر والسكون
وهو حصوله في الحيز مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز بعينه فعلى هذا يكون التقابل بينهما
تقابل التضاد وقال الحكماء الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
والسكون عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ويكون عدد هم ثمانياً وعند المتكلمين اثنياً **والطعوم** جمع طعم وهو ما يدرك بالذوق عندهم
كالحرارة والمرارة وانواعها اي اصولها البسيطة بقرينة ما بعده من قوله ثم يحصل
الخ وهي المرارة والعطف مقدم والمرارة بالفارسية بمعنى تلخی ومنه الحق مر ولو كان
دن والحرافة بمعنى تيزی كما في الفلفل والملوحة كما في الملح والعفوصة گوگیری
والحموضة ترشی والقبض بستگی وهو اشد من الحموضة لانه يقبض ظاهر اللسان
وباطنه والحموضة يقبض ظاهره لا باطنه والحلاوة كما في العسل والدسومة چربی
كما في السمن والتفاهة طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة ثم يحصل منها من الاصول
التسعة بحسب التركيب انواع لا تحصى قال في شرح المقاصد ثم يتركب من التسعة
طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفاً
وامتزاج شيء من الكيفيات الملمسية بها بحيث لا تتميز في الحس وهذه المركبات قد
يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى

وفتحها نوع من الورد وهو عصارة الشجرة وتسمى فلزهرج وكالزعوقة للمركب
من المرارة والملوحة انتهى والورد انتهى جمع الرائحة وهو ما يدرك بالقوة
الشامة انواعها كثيرة لا تدخل تحت ضبط ليست لها اسماء مخصوصة لكثرتها والاظهر
ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام هذا اعتراض على المصنف رح بان ما عدا الاكوان
الاربعة من الالوان والطعوم والروائح لا يعرض للجواهر الفردة فان الجسم
كلما صغر كان لونه وطعمه وريحه انقص حتى اذا اشتد صغره لم نجد له هذه الاوصاف
فالجوهر الفرد احق بان لا يكون له ذلك ولان الفلاسفة نصوا على ان اللون والطعم
والريح من توابع المزاج والامزاج للجواهر المفردة لانه كيفية متوسطة حصلت من
كسر سورة بعض العناصر ببعض كما في المعجون وقد نص العلامة القوشجي على
ان هذه الكيفيات تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للاجسام فكيف يصح اختصاصها
بالاجسام كما صرح الشارح باختصاصها بالاجسام ويمكن ان يقال لحل ما في شرح
العقائد ورأي العلامة وما قال القوشجي رأي اكثر المتكلمين او ما قال الشارح مذهب
بعض المتكلمين وما قال المصنف والقوشجي مذهب اكثرهم واذ تقرر ان العالم
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر **فان قيل** لم لم يتعرض المصنف رح
الى حصر الاعراض مع انها محصورة في المقولات التسع كما سلف تفصيلها قلت لعدم
وجود الدليل القاطع على حصرها او لطول الكلام في حصرها او لحصول المطلوب وهو
حدوث العالم بدون الاحتياج الى ذكر حصرها فنقول الكل اي كل واحد من الاعيان
والاعراض حادث بجميع اجزائه فثبت حدوث العالم بجميع اجزائه كما هو مطلوبنا و
هذا وفاء ما وعد فيما سبق من قوله كل منهما حادث لما نبين اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض فان كلا من
الحركة والضوء والسواد الموجودة عقيب اضدادها حادث بمعنى سبق العدم على الوجود
ومعلوم حدوثها بالعقل بمعاونة الحس والمشاهدة فصار تقدير الكلام فبعضها
بالعقل بمعاونة المشاهدة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضدادها ذلك
اي المذكور من السكون والظلمة والبياض والمراد بالضد مطلق المقابل فان السكون
وان كان ضد الحركة على قول المتكلمين لكنه عدمي على مسلك الفلاسفة وهو الحق
كما نص عليه بعض المحققين والظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي
من شانه قبول النور فالتقابل بينه وبين الضوء تقابل العدم والملكة وان كان التقابل
بين السواد والبياض تقابل التضاد عند الفريقين **فان قيل** ان قوله تعالى جعل الظلمات
والنور يدل على كون الظلمة كيفية وجودية قلنا المراد بالظلمة والنور الامران
المحسوسان بحس البصر صرح به الرازي رح في تفسيره وقيل المراد بهما
اسبابهما واقام الدليل على ان طريان العدم على شيء يدل على حدوثه بقوله فان
القدم ينافي العدم هذا مما اتفق عليه اهل الملل والنحل لان القديم ان كان

واجبا لذاته فظاهر لانه ينافي العدم بالبداهة لان عدم الواجب محال عقلا واما الذي
وان لم يكن القديم واجبا لذاته بل كان ممكنا لزم استناده اي الممكن اليه اي الى الواجب
تعالى لذاته بان يصدر عنه بالذات او بالواسطة لان ذلك لو استند الى ممكن آخر يلزم
الدور او التسلسل ولان الممكن لا يستطيع ان يكون علة على بين في محله بطريق الا
يجاب وهو ان يصدر المعلول عن العلة لزوما بلا قدرة العلة على الفعل والترك
كصدور الشعاع من الشمس وانما لزم استناده اليه بطريق الايجاب لا بطريق
الاختيار اذ الصادر من الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة يعني
ان اثر الفاعل المختار يجب ان يكون حادثا بمعنى سبق العدم على الوجود لكونه مسبوقا
بزمان الاختيار اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده وهو محال للزوم
تحصيل الحاصل فلا محالة يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون الاثر المختار
حادثا قطعا فان قيل جاز ان يكون الصادر بالقصد قديما لجواز ان يكون تقدم الارادة
تعالى التي هي علة تامة للايجاد عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الايجاد على الوجود وهذا
التقدم لا يقتضي حدوث المتأخر بمعنى سبق العدم على الوجود بل يكون مقارنا
معه زمانا ولا يلزم تحصيل الحاصل بمعنى القصد الى ايجاد الموجود بالوجود
الذي حصل قبل هذا القصد بل لزم بمعنى القصد الى ايجاد الموجود بالوجود الذي حصل
بهذا القصد وهو ليس بمحال فان تقدم القصد الكامل على الايجاد تقدم ذاتي لا زماني
كتقدم الايجاد على الوجود فلا يلزم حدوث الاثر بعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا
القصد الى ايجاد الموجود فكان الاثر الصادر بالقصد قديما لا حادثا قلنا ايجاد
الموجود اما ان يكون مترتبا على نفس الارادة القديمة او على تعلقها فعلى الاول
يكون بالايجاب لان ارادته تعالى صادرة عنه بالايجاب كما هو المسلم عندهم والصادر
عن الصادر بالايجاب يكون صادرا عنه بالايجاب لا بالاختيار فيكون قديما لان
المستند الى الموجب القديم قديم وعلى الثاني يكون الشيء الصادر متعلق الارادة
حادثا ضرورة ان تعلق الارادة حادث على ما قالوا ان صفاته تعالى قديمة
وتعلقاتها حادثة فيكون الصادر حادثا لا قديما لان تعلق القصد بايجاد الموجود
ممتنع والمستند الى الموجب القديم قديم كما كان موجبه قديما والمراد بالقديم
ما لا يطرأ عليه العدم بل يكون مستمر الوجود في الازمنة المستقبلة لا بمعنى
استمرار الوجود في الازمنة الماضية كما يطلق ان القديم عليه ايضا اذ هو ليس
بمقصود بالاثبات لكونه مفروضا بل المقصود اثبات ان القدم ينافي العدم وهذا
القول مربوط مع قوله لزم الاستناد الخ ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
هذا تنبيه على قوله والمستند الخ حاصله ان تخلف المعلول عن علته التامة ممتنع
لان العلة التامة كافية في ايجاد المعلول فلو تخلف عنها كان صدوره عنها تارة و
تخلفه عنها اخرى ترجيحا بلا مرجح فاتفق المتكلمون والحكماء على ان معلول

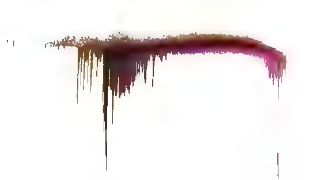


الموجب القديم قديم ومعلول المختار حادث واختلفوا في صدور العالم عنه
فالحكماء زعموا أن الصانع موجب في إيجاد العالم فكان قديما واعتقد المتكلمون
أنه مختار في إيجاده فكان حادثا فإن قيل لا نسلم أن المستند إلى الموجب القديم
قديم بمعنى عدم طريان العدم عليه ولا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة لجواز
أن يستند شيء إلى موجب قديم بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب
بأن يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الشرط
الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل وحينئذ
يكون ذلك المستند قديما بمعنى عدم سبق العدم على وجوده لوجود علته
التامة وهي الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط في جميع الأزمنة
الماضية ولا يكون مستمر الوجود في جانب المستقبل لجواز طريان العدم
بانتهاء تلك الشروط إلى شرط لا يكون معدا لشيء من الشروط فينعدم ذلك
المستند بانتفاء الشرط مع وجود الموجب القديم فيلزم التخلف عن العلة
الناقصة لأن العلة التامة لهذا المستند هو الموجب القديم مع شرط من تلك
الشروط وقد انتفى الشرط فثبت لهذا المستند العدم اللاحق مع كونه أزليا
غير مسبوق بالعدم قلنا وجود الشروط الحادثة بطريق التعاقب الغير المتناهي
في جانب الماضي يبطله برهان التطبيق لوجود الترتيب الطبعي بين تلك الشروط
فإن كل سابق معد للاحق كما فرض المعترض فنفرض في تلك الشروط المرتبة المرتبة
بالترتيب الطبعي سلسلتين سلسلة الكل من الحادث اليومي إلى غير النهاية في
جانب الماضي وسلسلة الجزء من شرط الحادث الأمسي لا إلى نهاية في ذلك
الجانب ثم نطبق بين آحادهما بالطريق المعروف بينهم فلا محالة تنقطع سلسلة
الجزء في مرتبة من مراتب التطبيق لئلا يلزم مساواة الجزء مع الكل فصارت
سلسلة الجزء متناهية وسلسلة الكل زائدة عليها بقدر المتناهي والزائد على
المتناهي بقدر المتناهي متناه فثبت تناهي الشروط في جانب الماضي أيضا فلم
يكن ذلك المستند إلى الموجب القديم بتوسط تلك الشروط أزليا غير مسبوق
بالعدم فإن قيل يجوز أن يكون الموجب القديم بتوسط شرط عدمي كعدم زيد
مثلا علة تامة لشيء وقد ثبت في مقامه أن عدم كل حادث أزلي وقد ثبت في
مقره أن أزلية الشرط يستلزم أزلية المشروط فثبت أزلية المستند إلى
الموجب القديم بتوسط شرط عدمي وإذا انتفى عدم زيد مثلا بسبب تحقق
جميع ما يتوقف عليه وجوده ينتفي ذلك الشيء المستند الأزلي لانتفاء شرطه
لا لانتفاء الموجب القديم فلم يكن المستند إلى الموجب القديم قديما بمعنى عدم
طريان العدم عليه ولا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة
وهو جائز قلنا لا دخل في كون الشيء شرطا لشيء أن يكون عدم ذلك الشرط

منافيا لا مانعا عن وجود المشروط مثلا الوضوء شرط لصحة الصلوة فعدمه مانع من وجود صحتها ولم يتحقق هذا الاصل ههنا فان وجود زيد الذى هو عدم ذلك الشرط لا يكون مانعا عن وجود الشئ المستند الى الموجب القديم كما هو الظاهر فالقول بكون الموجب القديم مع شرط عدمى علة لوجود الشئ باطل واما الاعيان اى حدودها فلانها لا تخلو عن الحوادث اى الاعراض الحادثة وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاعيان حادثة واما المقدمة الاولى وهى صغرى القياس فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما اى الحركة والسكون حادثان فثبت ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث واما عدم الخلو عنهما اى عدم خلو الاعيان عن الحركة والسكون فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز اى حصول له في حيز وهو عند المتكلمين عبارة عن الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد وهو المكان بعينه عندهم ويعبرون عنه بالبعد الموهوم قال في شرح المقاصد انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند الاشراقيين هو البعد المجرد الموجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند الفلاسفة يقين يكون الجسم المحيط على جميع الاجسام في حيز فكل جسم لا يخلو عن الحصول في حيز وعند المشائين المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فلا يكون للمحيط مكانا فلم يكن كل جسم في مكان عندهم بخلاف الحيز فانه اعم عندهم من المكان ويفسرونه بما يمتاز به الاجسام في الاشارة الحسية فكل جسم لا يخلو عن حيز ايضا فان كان اى كون الجسم او الجوهر في حيز مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه بل في حيز اخر فمتحرك فذلك الجسم او الجوهر متحرك فان قيل كان على الشارح ان يقول في تعريفهما بدل ما قال في الكتاب ان كان الجسم او الجوهر مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فهو حركة وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر بان لا يكون مسبوقا بكون اصلا كما في آن حدوثهما او مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو سكون فهما في ان حدوثهما ساكنان فلم يرد اعتراض آن حدوثهما كما ذكره الشارح بقوله فان قلت قلنا انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فاخرجه منهما ونقول ان تعريف الشارح للحركة والسكون وان كان مورد الاعتراض الا ان فيه زيادة توضيح المقام بذكر السوال والجواب عنه والتوضيح مطلوب في هذا المقام فان قيل تعريف السكون لا يكون مانعا عن دخول الحركة في الوضع فيه وهى الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع الى وضع اخر فان المتحرك على الاستدارة انما تتبدل

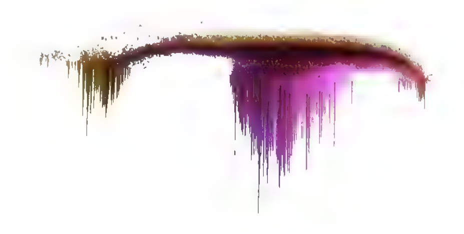
نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه مع ان ما كانه غير خارج عنه اصلا كما في صخرة الرحى
فقد صدق على ذلك المتحرك بالحركة في الوضع انه كون غير مسبوق بكون آخر في ذلك
الحيز بعينه قلنا ان الجسم عندنا مركب من الجواهر المفردة بينها مفاصل فكل
جزء في المتحرك بالوضع خارج عن مكانه فههنا متحركات متعددة بحركات متكثرة
بالحركة الاينية وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في آنين والسكون كونان
في آنين في مكان واحد الغرض منه اثبات اتحاد تعريفه لهما مع تعريف القوم لهما لدفع توهم
المخالفة ثم بالكونين المذكورين باطل لانه يلزم عدم الامتياز بينهما بالذات مع انهما متقابلين
كما عرفت وجه اللزوم ان جسما مثلا حدث في مكان وانتقل الى مكان آخر في الآن الثالث
بعد مضي الآنين في المكان الاول لزم ان يكون كونه في الآن الثاني من المكان الاول جزء الحركة
والسكون على تعريفهما بالكونين فالحق ان يقال في تعريفهما بان الحركة كون اول
في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وحينئذ يندفع الاعتراض فان الكون الثاني في الآن
الثاني في المكان الاول فيما ذكر المعترض هو السكون فقط لصدق هذا التعريف عليه
والكون الاول في المكان الثاني في الآن الثالث هو الحركة فقط لصدق تعريفها عليه
فان قيل يجوز ان لا يكون اي كون الجسم في مكان مسبوقا بكون آخر اصلا في هذا
المكان حتى يكون سكونا ولا في مكان آخر حتى يكون حركة كما في آن الحدوث اي حدوث
الجسم فان كون الجسم في آن الحدوث ليس بمسبوق بكون اصلا فلا يكون الجسم
في آن الحدوث متحركا كما لا يكون ساكنا لعدم صدق تعريفهما عليه فلا تصح المقدمة
الاولى وهي ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون قلنا هذا المنع اي منع تلك
المقدمة لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو اثبات حدوث الاعيان وقد اقر
المعترض بحدوث الجسم في آن الحدوث على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الا
كوان وتجددت عليها الاعصار والازمان حاصل الجواب الثاني ان كلامنا في الاجسام
التي تعدد عليها الاكوان كالافلاك والعناصر فلا محالة يكون كونها في مكان مسبوقا
بكون آخر وليس في الاجسام التي يسلم الخصم حدوثها لعدم الفائدة في اقامة الدليل
على حدوثها واما حدوثهما اي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض وهي على
قسمين قار الذات وهو الذي يجتمع اجزائه في الوجود مثل البياض والسواد وغير
قار الذات وهو ما لا يجتمع اجزائه في الوجود كالحركة والسكون وهي غير باقية
والا يلزم قيام العرض بالعرض واللازم باطل على ما هو مسلم عندهم فالملزوم مثله
وجه اللزوم ان البقاء عرض فاذا بقيت الاعراض فقد قام بقائها بها اعلم ان
العقلاء اختلفوا في بقاء الاعراض فذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض
لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة و
بقائها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وذهبت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
الى بقائها ما عدا الزمان والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي واتباعه الى

بقاء الالوان والطعوم والروائح والادراكات والاصوات وانواع الكلام قال في شرح
المقاصد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان من مذهب الاشاعرة وعليه يبتني
كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم يبقى وبعض الاعراض من الالوان والاشكال لسيما
الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم يبقى
بعض الاجسام من غير تفرقة انتهى ومنشا الخلاف فهم في بقاء الاعراض اختلافهم
في تفسيرها كما سيأتي واذا كانت غير باقية لم تكن قديمة لما مر من ان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه ولان ماهية الحركة اي كونا في انين في مكانين هذا الدليل
مختص بحدوث الحركة لانه الثاني لما فيها من انتقال حال الى حال هذا دليل معترض بين
المحكوم عليه والمحكوم به تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل
حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار عطف تفسيري وغير المستقر لا يكون قديما
لانه يستدعي الاستقرار والثبوت على الدوام ولان كل سكون فهو جائز الزوال و
كلما هذا شانه فهو حادث هذا دليل مختص بحدوث السكون فان قيل جواز زواله
لا يستلزم وقوع زواله فيجوز ان يكون السكون ازليا ابديا لا يطرء عليه العدم
والقدم ينافي العدم الفعلي الواقع في الخارج وامكان العدم لا يستلزم فعليته قلنا
القدم كما ينافي العدم الفعلي كذلك ينافي القدم الامكاني ايضا لان القديم اما واجب
لذاته او ممكن صادر عنه تعالى بالايجاب وعدم الواجب بالذات ممتنع عند المليين
وغيرهم وعدم الثاني مطلق ممتنع ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت
حدوث السكون بجواز زواله واشار الى الدليل على كون كل سكون جائز الزوال بقوله
لان كل جسم وكذا كل جوهر فهو قابل للحركة بالضرورة اي بالوجوب لا بمعنى البداهة
لان هذا الحكم نظري واستدل البعض عليه بان الاجسام متماثلة يصح على بعضها
ما يصح على بعض اخر وقد ثبت حركة الافلاك عند الفلاسفة على الدوام على ما هو
مبسوط في زبرهم والبعض بان خصمنا في هذه المسئلة هو الحكيم والجسم
عنده فلكي وعنصري والاول واجب الحركة على الدوام الثاني جائز الحركة لان
التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملكة وليس كل عدم سكون بل عدم
عما من شانه ان يتحرك واشار الى الدليل على الكبرى المطوية بقوله وقد عرفت ان
ما يجوز عدمه امتنع قدمه فان القدم ينافي العدم مطلقا سواء كان ذلك العدم فعليا
او امكانيا كما مر فلا محالة امتنع قدم السكون واما المقدمة الثانية اي كبرى القياس
يعني وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل
لزم ثبوت الحادث في الازل لعدم انفكاكه عنه على ما بينا وهو محال للزوم خلاف
المفروض بل لزم انقلاب الحقائق وههنا اي في البرهان الناهض على حدوث العالم
ابحاث اربعة الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الاجسام والجواهر الظاهر
ان البحث الاول مشتمل على بحثين الاول على قوله والاعيان اجسام وجواهر



واليه اشار بقوله الاول انه لا دليل على انحصارها فيهما فجاز عند العقل ان يكون
عين غير الجسم والجوهر ويكون خاليا عن الحركة والسكون كالعقول والثاني على
قوله والجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وأومى اليه بقوله وانه يمتنع
عطف على قوله انحصار الاعيان دليل على انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون
متحيزا اصلا لا بالذات كالعين ولا بالعرض مثل العرض كالعقول والنفوس المجردة
التي يقول بها الفلاسفة فلم يثبت حدوث العالم بجميع اجزائه والنظر الدقيق يحكم
انه بحث واحد وهذا العطف من قبيل عطف الدليل على المدلول وهذا كثير في كلام
الشارح في الكتب المتداولة والجواب ان المدعى اي حدوث العالم بجميع اجزائه هو
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض فان قيل
قد ثبت وجود المجردات بدلائل مذكورة في صحف الفلاسفة دفعه بقوله لان
ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات كشرح المواقف وغيره
فان قيل اذا كانت ادلة وجودها غير تامة لم لا توجد لان عدم الدليل يستلزم
عدم المدلول فانحصر العين الغير المركب في الجوهر الفرد فلم لم ينحصره
المصنف رحمه فيه قلنا ادلة نفيها غير تامة ايضا فكان وجودها بالنظر الى ضعف الادلة
من الجانبين مشكوكا فلذا لم يجزم بحصر العين الغير المركب في الجوهر الفرد و
اعلم ان الفلاسفة زعموا بوجود المجردات الثلثة العقول وهي واسطة بين
الخالق ومخلوقه في افاضة الوجود عليه كما عرفت تفصيل هذه المقالة في
ذيل شرح قوله لا بد من ابطال الهيولى الخ واستدلوا على تجرد العقل بان الواجب
تعالى واحد بسيط والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجسم مركب فلا يصدر عنه
تعالى وكذا لا يصدر عنه العرض لانه لا يقوم بلا محل فالصادر عنه هو العقل ولا
يقولون بوجود الجوهر الفرد حتى يقولوا بصدوره عنه تعالى وهذا الدليل غير
تام لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولو سلمنا فالواجب تعالى فاعل
مختار فيصدر عنه الكثير باعتبار تعدد تعلقات ارادته والنفوس الناطقة
والارواح الانسانية وتمسكوا على تجردها بانها تعقل المجرد كالكلي وكلما هو
يعقل المجرد فهو مجرد لا مادي لان الصورة المجردة اذا انطبعت في مادي
صارت مادية والمجرد لا يوجد في مكان وحيز وبانها تعقل البسائط مثل
الوحدة والنقطة فوجب ان تكون مجردة والا لانقسمت البسائط بقسمة المادة
وهما غير تامين اما الاول فلانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة بل هو
حالة ادراكية انجلائية او اضافة او صفة ذات اضافة واما الثاني فلان انقسام
المحل لا يوجب انقسام الحال مثل النقطة الحالة في الخط والنفوس الفلكية و
هي لا تدرك كالارواح لنا والمتكلمون متفقون على نفي المجردات وتمسكوا
عليه بدلائل الاول انه لو وجد المجرد لكان الواجب تعالى مشاركا معه في وصف

التجرد ومتميزا عنه بغيره فيلزم تركيب الواجب تعالى من الجزئين فيلزم الامكان وهو غير تام لان التجرد وصف سلبي عبارة عن عدم التحيز والاشتراك في وصف ثبوتي كالوجود لا يوجب التركيب فالاشتراك في الوصف السلبي لا يوجبه بالطريق الاولى والثاني انه لا دليل على وجود المجردات ولا تكون من المشاهدات وكلما هذا شانه فهو لا يكون موجودا فالمجردات لا تكون موجودة اما الصغرى فلان ادلة وجودها غير تامة كما عرفت واما الكبرى فلانها لو وجدت مع هذا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نريها وانه سفسطة وهو غير تام ايضا بمنع الكبرى مع تسليم الصغرى بان الدليل ملزوم والنتيجة لازمة له بشهادة تعريف الدليل وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام فانتفاء دليل على وجود المجردات لا يستلزم انتفاءها في الواقع او بمنع الصغرى مع تسليم الكبرى ان كان المراد بعدم الدليل في نفس الامر لجواز ان يكون دليل في نفس الامر تام لدى الفريقين ولم نعلم به وبمنع الكبرى وتسليم الصغرى ان كان المراد بعدم الدليل عدمه عند منكر عن وجودها لان عدمه عنده لا يستلزم العدم في الواقع وقياس المجردات على الجبال قياس مع الفارق لان الجبال من المشاهدات فتكون المشاهدة لازمة لها وانتفاء اللازم يشهد على انتفاء الملزوم فعدم حضور الجبال معلوم لنا بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا بخلاف المجردات فانها من المعقولات يثبت وجودها بالدليل فالعقول المسماة بالملائكة على لسان اهل الشرع اجسام لطيفة قادرة على التشكل بالاشكال المختلفة وقال بعض العلماء انها اجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل المختلفة اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع مسكنهم السموات اي مسكن معظمهم وهذا قول اكثر المسلمين فهم رسل الله في خلقه وسفراء بينه وبين عباده ينزلون الامر من عنده في اقطار العالم ويصعدون اليه بالامر وقد اطت السموات بهم وحق لها ان تئط ما فيها موضع اربع اصابع الا وملك قائم وقاعد وساجد فالقران يشهد على جسميتهم باثبات الاجنحة لهم قال تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع والاحاديث الصحيحة تدل عليها باطلاق الرجل على جبرئيل الامين قال النبي ﷺ واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول رواه البخاري عن عائشة رضـ وعن ابي هريرة رضـ قال كان النبي ﷺ بارزا يوما للناس فاتاه رجل فقال ما الايمان الحديث وفي اخره فقال ﷺ هذا جبرائيل جاء يعلم الناس دينهم رواه البخاري والنفوس الناطقة والارواح الانسانية اجسام نورانية علوية خفيفة احياء متحركة تنفذ في جواهر الاعضاء تسري فيها سريان الماء في الورد بشهادة الكتاب والسنة واجماع الامة قال تعالى الله



يتوفى الانفس حين موتها الآية ففيها اخبار بتوفيها وامساكها وارسالها وقال تعالى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم ففيها بسط الملائكة ايديهم لتناولها ووصفها بالاخراج والخروج و هي ذلك من صفات الاجسام وقال النبي اذا قبض الروح تبعه البصر ففيه و صفه بالقبض والبصر يراه وقال نسمة المؤمن طائر يتعلق في شجر الجنة و غير ذلك من الصفات الجسمانية مثل تخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء وانها تصعد ويوجد منها من المؤمن كاطيب ريح ومن الكافر كانتن ريح وعلى ذلك اجمع السلف ودل العقل وليس مع المخالف ماعدا الظنون الكاذبة والشبه الفاسدة واما النفوس الفلكية فلا وجود لها على اصول اهل الاسلام والشرع لان وجودها مبني على تحقق الحركة الارادية لفلك الافلاك ثم لسائرها وفلك الافلاك على لسان الشرع العرش وهو ساكن على اصولنا وجوبا وحركة سائر الافلاك و سكونها مسكوت عنها والظاهر السكون مثل العناصر والثاني اي ماذكر من الدليل على حدوث الاعراض بقوله اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ لايدل على حدوث جميع الاعراض لان المطلوب اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه فلا بد من اثبات حدوث جميع الاعراض والدليل السابق لايوفي بذلك لعدم جريانه في بعض الاعراض اذ منها اي من الاعراض ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه اي لا يدرك حدوثه بالعقل بمعاونة مشاهدة الحواس ولا حدوث اضداده بالدليل يعني اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث اضداده بالدليل الذي هو طريان العدم كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء جمع الضوء والاشكال جمع شكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار وهي الكروية وجميع الافلاك متشكل بشكل واحد وهو كروي فالجمع بالنظر الى الكروية القائمة بكل فلك من الافلاك التسعة عندهم والامتدادات وهي الطول والعمق والعرض القائمة بالافلاك و وقد عرفت معانيها والجواب ان هذا اي عدم ادراك حدوث بعض الاعراض وعدم جريان الدليل في هذا البعض غير مخل بالغرض اي حدوث جميع الاعراض لان حدوث الاعيان الثابت بالدليل المذكور يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها اي الاعراض لا تقوم الا بها اي بالاعيان فلو كان العرض قديما مع حدوث جميع الاعيان يلزم قدم الحادث او قيام العرض بنفسه بدون المحل او قيام الموجود بالمعدوم واللوازم كلها باطلة بالبداهة فان قيل قد عرفت ان الشارح استدل فيما سلف بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان فالاستدلال بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض دور بمعنى توقف الشئ على نفسه فان حدوث الاعيان كان موقوفا على حدوث الاعراض فلو توقف حدوث الاعراض على حدوثها يلزم توقف حدوث الاعراض على حدوث الاعراض فان الموقوف عليه

لشيء موقوف لهذا الشيء قلنا ان المراد من الاعراض ههنا غير الحركة والسكون الذين
استدل بحدوثهما على حدوث الاعيان بجعل اللام في الاعراض على العهد او كلامه
مبني على حذف المضاف وهو سائر الاعراض بمعنى باقيها فحدوث الاعيان ثبت
بحدوث الحركة والسكون وحدوثهما ثبت بالادلة المذكورة في الشرح لا بحدوث
الاعيان وثبت بحدوث الاعيان حدوث باقي الاعراض فتوقف حدوث باقي الاعراض
على حدوث الحركة والسكون بالواسطة والثالث هذا ورد لقوله ما لا يخلو عن
الحوادث لو ثبت في الازل ليلزم ثبوت الحادث فان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة اي وقت معين يصلح ان يكون ظرفا محققا حتى يلزم من وجود الجسم
المفروض عدم خلوه عن الحوادث فيها اي في الحالة المخصوصة وجود الحوادث
التي لا تخلو عنها الجسم فيها اي في هذه الحالة المخصوصة بل هو اي الازل عبارة
عن عدم الاولية اي عن زمان لا اول له او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
اي مفروضة وانما وصف الازمنة بالمقدرة لان الزمان كم متصل غير قار الذات
فهو امر واحد مستمر لا جزء له في الواقع بل له اجزاء مفروضة غير متناهية في
جانب الماضي ومآل التعريفين واحد وهو زمان غير متناه في جانب الماضي والابد
عبارة عن استمرار الوجود الى نهاية في جانب المستقبل والسرمد عبارة
عن الاستمرارين يعني انه لو كان الازل عبارة عن زمان غير متناه في جانب الماضي لم
يصح اطلاقه على الحركة الفلكية الحادثة فكيف يقولون بازليتها فدفعه بقوله و
معنى ازلية الحركات الحادثة اي معنى كون الحركات الحادثة ازلية مع كون كل فرد
منها حادثا انه ما من حركة تحدث في محلها الذي هو الفلك الا وقبلها اي قبل هذه
الحركة حركة اخرى لا الى نهاية فهي ازلية من حيث انه لا اول لها حادثة من حيث
ان كل حركة منها مسبوقة بعدمها وهذا اي تفسير الازل بزمان غير متناه
مذهب الفلاسفة وليس مذهبهم ان الازل عبارة عن وقت معين يوجد فيه الحركة
الحادثة وهم يسلمون ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة
المطلقة اي النوعية بانها قديمة غير مسبوقة بالعدم وللثالث تحرير ان الاول
انه لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان الحركة المطلقة لا تخلو
عن الحركات الجزئية الحادثة مع ان الحركة المطلقة ليست حادثة والثاني
ان الازل عبارة عن زمان غير متناه في جانب الماضي فعلى هذا تكون الحركة المطلقة
قديمة ازلية بمعنى ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية مثل دورات معدد بداية
النجهات فانها غير متناهية في جانب الماضي بهذا المعنى فثبت قدم مطلق الحركة وان
كانت جزئياته حادثة فيكون الفلك قديما لان قدم العارض يوجب قدم المعروض
فالثابت بالحركة قدم الفلك لا حدوثه فكيف يصح الاستدلال بالحركة والسكون على
حدوث الاعيان وهذا هو الاقوى في هذا المقام وحينئذ ينطبق عليه الجواب

والجواب عن البحث الثالث أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات وتوضيحه أن قدم المطلق مع حدوث جميع الجزئيات غير متصور لأن الكلي والمطلق لا وجود له إلا في ضمن أفراده فإذا سلموا حدوث كل فرد من جميع أفراده فلا محالة يلزم القول بحدوث مطلق الحركة وإلا لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليا إذ لا وجود للكلي إلا في ضمن الجزئي واللازم باطل بالاتفاق فاندفع البحث الثالث بكلا التحريرين بلا مرية فإن قيل كما أن كل فرد من أفرادها فرد من مطلق الحركة كذلك جميعها فرد منه فيجري حكم هذا الفرد على المطلق فمطلق الحركة وإن كان حادثا في ضمن كل واحدة من جزئياتها لكنها قديمة في ضمن جميعها فمطلق الحركة حامل للمتقابلين بجهتين الحدوث باعتبار فرده الحادث والقدم بحسب فرده القديم ولا بأس فيه فإن المطلق يحمل الأضداد باعتبار الأفراد كاتصاف الإنسان بالأبيض والأسود باعتبار الرومي والحبشي وأيضا أن دليلك على حدوث مطلق الحركة جار بجميع مقدماته والمدعى متخلف عنه أما جريانه فإن كل فرد من أفراد أكل الجنة حادث فحدوثه يستلزم حدوث المطلق وتناهيه وأما تخلف المدعى عنه فلأن أكل الجنان دائم غير متناه بمعنى لا يقف عند حد قال تعالى أكلها دائم فالحق في الجواب عنه أن جزئيات الحركة متناهية بالتطبيق بأن نفرض السلسلتين من تلك الجزئيات الذاهبتين لا إلى نهاية في جانب الماضي الأولى من الحركة اليومية والثانية من الأمسية ثم نطبق بين آحادهما بالطريق الذي ذكره الشارح في مقامه فثبت تناهي جزئيات الحركة وحدوث المطلق بسبب حدوث جميع الجزئيات ولا يجري التطبيق في أفراد أكل الجنان لأن مجراه أمور غير متناهية خارجة من القوة إلى الفعل بحيث يتعين الأول والثاني وهلم جرا بخلاف الأمور المستقبلة فإنها غير خارجة من القوة إلى الفعل فلا تكون مجرى التطبيق والرابع هو وارد على قولهم الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام واللازم باطل على ما بين في الحكمة من أنه لو فرض بعد غير متناه يمكننا أن يفرض فيه مثلث متساوي الأضلاع ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزاوية إلى غير نهاية وهذا الفرض يوجب عدم تناهي وتر هذه الزاوية مع أنه محدود بالضلعين فيلزم تناهي ما فرض غير متناه هف والتفصيل في مقامه فالملزوم مثله وجه اللزوم قوله لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي مثل الكوز للماء فإن السطح الباطن للكوز مماس للسطح الظاهر من الماء وعلى تقدير تناهي الأبعاد لا يكون كل جسم في حيز مثل فلك الأفلاك وإذا لم يكن في حيز فلم يكن ساكنا ولا متحركا لأن الكون في حيز معتبر في حقيقتهما فلم يكن حادثا لعدم كونه مجرى الدليل المذكور فلم يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه والجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي

يشغله الجسم وتنفذ فيه اى فى الفراغ المتوهم ابعاده اى الطول والعرض والعمق وا
ذكر الجسم فى التعريف ليس للحصر حتى يلزم ان لا يكون الجوهر الفرد متحيزا
بل خصه بالذكر لاجل سرد الكلام فيه والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر
الفرد وتوضيح الجواب ان الحيز والمكان عند المتكلمين هو البعد الموهوم الذى
يشغله الجسم او الجوهر ويملاؤه على سبيل التوهم وتنفذ فى البعد الابعاد
الثلثة للجسم وعند الاشراقيين هو البعد الموجود المجرد عن المادة القائم
بنفسه فكل جسم متحيز على المذهبين وما ذكره المعترض فهو مكان عند المشائين
فهم لا يقولون بكون كل جسم فى مكان فان قالوا بكون كل جسم فى حيز وهو عندهم
ما يمتاز الاجسام فكل جسم لا يخلو عن الكون فى الحيز باتفاقهم ولما ثبت ان العالم
محدث اى مخرج من العدم الى الوجود لانه اعيان واعراض وكل واحد منهما محدث
مسبوق بالعدم كما عرفت ومعلوم بالفطرة السليمة والفهم المستقيم ان المحدث
بفتح الدال لا بد له من محدث بكسرها ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى الممكن
اى الوجود على الاخر وهو العدم مع استوائهما فى الممكن من غير مرجح ثبت ان
له محدثا لباب الكلام ان العالم محدث كما ثبت حدوثه وكل محدث لا بد له من محدث
ضرورة امتناع الخ فالعالم لا بد له من محدث وامتناع ترجيح احد طرفى الممكن
على الاخر مبنى على مذهب الجمهور فانهم قائلون على ان وجود الممكن و
عدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما عن الاخر وقيل العدم
اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا كان او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر
وحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها
ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا
معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم
يتحقق وهذا القدر لا يقتضى اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون
له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت
بدليل امتناع البقاء عليها والذى يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود
والعدم ترجيحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه
ضرورى لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا اعلم ان العقلاء سوى
اصحاب البخت والاتفاق اتفقوا على ان الممكن محتاج الى السبب الموجد ثم اختلفوا
فى العلة الموجبة اليه هل هى الحدوث المفسر بوجود الشئ بعد عدمه او الا
مكان المعبر عنه بعدم اقتضاء الذات الوجود والعدم فذهب قدماء
المتكلمين الى الاول لان عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجه الى المؤثر مع ان العدم
لا يحتاج اليه لانه نفى محض اى لا يعقل له المؤثر ولان العقل اذا لاحظ
كون الشئ مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود

وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر وذهبت الفلاسفة وبعض المتكلمين الى الثاني لان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتضى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولانا نتصور وجود الحادث ولا يظهر لنا الاحتياج الى المؤثر الا بعد تصور امكانه وكلا النظر ان صحيحا فطريق اثبات الصانع عند قدماء المتكلمين هو الحدوث كما حقق المصنف رح والشارح رح وعند الفلاسفة والمتأخرين من المتكلمين هو الامكان تحريره انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى ما يرجح وجوده على عدمه لاستواءهما في الممكن ويجب الانتهاء الى الواجب الوجود قطعا للدور والتسلسل والمحدث للعالم هو الله تعالى يعني الموجد للعالم بجميع اجزائه هو الله تعالى وحده لا يشاركه احد من خلقه وباثبات المحدث رد على معطلة العرب وهم انكروا وجود الخالق وقالوا بالطبع المحي والدهر المفني وهم الذين اخبر عنهم القرآن وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا اشارة الى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي وقصرا للحياة على تركبها وتحللها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر وعلى اصحاب البخت والاتفاق وهم الذين قالوا بوجود العالم بالبخت والاتفاق بلا سبب مؤثر فيه ورد لا قولهم والرد عليهم حديث ما ثور في ذبر علم الصناعة وعلى الديصانية وهم جماعة من الصابية وهم اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا فما كان من خير ونفع وحسن فمن النور وما كان من ضرر ونتن وقبح فمن الظلام وزعموا ان النور حي قادر وعالم حساس ودراك ومنه تكون الحركة والحياة والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز وزعموا ان الشر يقع منه طبعا وبطلان قولهم ظاهر من الشمس في نصف النهار لانهما عرضان مجعولان قال تعالى جعل الظلمات والنور وعلى الكينونية الزاعمين ان الاصول ثلثة النار والارض والماء وانما حدثت الموجودات من هذه الثلثة وقالوا النار بطبعها خيرة نورانية والماء ضدها في الطبع فما كان من خير في هذا العالم فمن النار وما كان من شر فمن الماء والارض متوسط بينهما وقال الطبائعيون الصانع اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقال افلاكيون انه سبعة سيارة الزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد والشمس والقمر وبطلان هذه الاقوال غير خفي على العقول

المتوسطة فعبدة الاصنام اقرب الى معرفة الرب من هؤلاء العقلاء فانهم يعترفون بربوبية وقالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته الغرض منه تفسير لفظة الجلالة وقال ابن سينا واجب الوجود معناه انه ضرورى الوجود وممكن الوجود معناه انه ليس فيه ضرورة لا فى وجوده ولا فى عدمه ثم واجب الوجود قد يكون بذاته وقد لا يكون بذاته والقسم الاول هو الذى يكون وجوده من ذاته لا دخل فى وجوده لشئ آخر والثانى هو الذى يكون وجوده بشئ آخر اى شئ كان ولو وضع ذلك الشئ صار واجب الوجود مثل الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند وضع اثنتين واثنين ولا يجوز ان يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا فانه ان رفع ذلك الغير لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده او لم يبق فان بقى فلا يكون واجبا بغيره وان لم يبق فلا يكون واجبا بذاته فكل ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته فقوله الذى يكون وجوده الى قوله اصلا تفسير للقسم الاول لا يحتاج الى شئ اصلا لا فى وجوده ولا فى صفاته الحقيقية ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح ان يكون مبدأ للعالم وقال السيد السند الله علم دال على الاله الحق دلالة جامعة لمعانى الاسماء الحسنى واقام الدليل على نمط القياس الاقترانى بطى الكبرى على حصر محدث العالم فى الله تعالى بمعنى واجب الوجود بذاته بقوله اذ لو كان اى محدث العالم جائز الوجود لا واجب الوجود لكان من جملة العالم وكلما كان من جملة العالم لا يصلح محدثا للعالم فكلما كان جائز الوجود لا يصلح محدثا للعالم فلم يصلح محدثا للعالم هذه نتيجة الدليل بطى المقدمة اى كلما كان جائز الوجود فلم يصلح محدثا للعالم اما الصغرى فلان جائز الوجود المباين عن الذات لا يكون الا من العالم واما الكبرى فلانه لو كان ما من جملة العالم محدثا له فيلزم كون الشئ علة لنفسه ولعلله واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وجه اللزوم ان هذا الجائز من جملة العالم وقد عرفت انه علة لجميع العالم فصار علة لنفسه لكونه من جملته لانه ممكن لا بد له من علة تكون من جملة العالم **فان قيل** ان صفاته تعالى جائزة الوجود لانها محتاجة الى الذات وكل محتاج ممكن جائز الوجود مع انها ليست من العالم وكذا المركب من الذات الحق والصفة جائز الوجود بوجوه الاول انه محتاج الى الجزء وكل محتاج ممكن جائز الوجود والثانى ان المركب من الواجب والممكن ممكن والثالث ان الكل متأخر عن جميع اجزائه والبعض منها ممكن بالطريق الاولى وليس هذا المركب من جملة العالم بمعنى جائز الانفكاك عن الذات لانه ليس الا الذات والصفة وكل واحد منهما ليس غير الذات فالملازمة فى صغرى الدليل ممنوعة فاذا كان كل واحد من الصفة ومجموع

الذات والصفة جائز الوجود ليس من العالم فجاز ان يكون المحدث له هو الصفة او
المجموع ولا يلزم كون الشئ علة لنفسه ولعلته لخروجهما عن العالم قلنا ان وجود
الصفة ووجود هذا المجموع لا يضر ما هو المقصود عندنا من اثبات الصانع للعالم
لان القول بوجود الصفة يستلزم القول بوجود الذات لامتناع انفكاك
الصفة عن الذات وكذا القول بوجود هذا المجموع مستلزم للقول بوجود الذات
بالضرورة فان قيل المراد من العالم في الصغرى لا يخلو اما الذي ثبت حدوثه
بالدليل او اعم منه على الاول نمنع الصغرى بانا لا نسلم انه لو كان محدث العالم
جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه لجواز ان يكون من
الذي لم يثبت وجوده وحدوثه بالدليل كالمجردات ولا يلزم كون الشئ علة لنفسه و
لعلته بل علة جائز الوجود الذي لم يثبت وجوده وحدوثه بالدليل الذي ثبت وجوده
وحدوثه بالدليل وعلى الثاني نمنع الكبرى ان كان المراد من العالم فيها ما هو الاعم اذ
لو كان محدثه من جملة العالم الاعم يلزم ان يكون باعتبار بعض اجزائه علة للبعض
الآخر وان كان المراد في الكبرى ما هو الاخص منه فلم يتكرر الاوسط لان المراد
من العالم في الصغرى اعم فلم تحصل النتيجة قلنا باختيار الشق الثاني بان المراد
منه في المقدمتين ما هو الاعم منه وان قلت ما قلت من منع الكبرى فنقول ان الممكن
مطلقا لا يستطيع ان يكون علة لشئ لان العلة ما يمتنع به جميع انحاء عدم معلوله
ليترجح وجوده على عدمه والممكن ليس كذلك اذ من جملة انحاء عدم معلوله
عدم علته الموجبة والممكن لا يمتنع عدمه لكونه متساوي الوجود والعدم فلا
يمتنع به عدم معلوله بالطريق الاولى وبهذا انتفى الجعل عن الممكن وانحصر في
الواجب الوجود وبطلت اقوال الفرق الضالة كالمعتزلة والشيعة والمجوسية

والفلاسفة الزاعمين انتساب الجعل الى الخلق معا فان العالم اسم لجميع ما يصلح
علما اي علامة ودليلا على وجود الصانع والعلم يطلق بالاشتراك الصناعي على
ما وضع للشئ بعينه وعلى الجبل كقوله تعالى في البحر كالاعلام وعلى الراية مثل قوله
كاعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد وعلى العلامة وذكر الشارح ذي
العلامة بقوله على مبدأ له لباب الدليل الثاني ان العالم فاعل بمعنى ما يعلم به الشئ
ثم نقل في العرف الى ما يعلم به الصانع فلو كان محدث العالم من جملته يلزم كون الشئ
علامة ودليلا على وجود نفسه ويقرب من هذا اي من الدليل الاول وهو
قوله لو كان جائز الوجود الخ الغرض منه ايراد دليل على وجود الصانع بطريق
الامكان كما هو مختار الفلاسفة بعد ذكره بطريق الحدوث كما هو مسلك
قدماء المتكلمين مع ترتب الاستحالة الواحدة عليهما وهو لزوم علية الشئ
لنفسه ولعلته فالمغايرة باعتبار مغايرة الطريق والمناسبة باعتبار ترتب
الاستحالة الواحدة عليهما كما يقتضيهما عنوان كلام الشارح ما يقال ان مهدا

الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها أي الممكنات والفرق بين الطريقين أن طريق الحدوث يحتاج إلى إثبات حدوث العالم أولاً ثم يثبت به الواجب تعالى كما فعل المصنف بخلاف طريقة الإمكان فإنها لا تحتاج إلى ما يحتاج إليه الطريقة الأولى لباب الدليل أنه لو كان محدث العالم ممكنا لكان من جملة الممكنات وكلما كان من جملتها لم يكن مبدأ لها فلو كان محدث العالم ممكنا لم يكن مبدأ للممكنات أما الصغرى فغير خفية وأما الكبرى فلئلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته واعلم أن البراهين القائمة على إثبات الصانع مفتقرة إلى إبطال الدور والتسلسل مثل قولنا أن صانع العالم واجب الوجود لذاته وإلا يلزم الدور والتسلسل وجه اللزوم أن كل ممكن مفتقر إلى العلة فعلته إما واجب أو ممكن على الأول يحصل المقصود وعلى الثاني يلزم الدور إن افتقر الممكن الثاني إلى الأول أو التسلسل إن ذهبت سلسلته الاحتياج إلى غير النهاية فثبت أن صانعه هو الواجب تعالى وقد يتوهم والمتوهم صاحب المواقف أن هذا أي قوله إذ لو كان ممكنا الخ دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل كما يحتاج في الدلائل الأخر لعدم أخذ التسلسل في مقدماته ورد عليه الشارح بقوله وليس كذلك أي ليس الأمر كما توهم المتوهم بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أي أحد أدلته أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت تلك السلسلة إلى علة لأن تلك السلسلة مركبة من الممكنات والمركب مطلقا محتاج إلى موجد فالمركب من الممكنات يحتاج إلى الموجد بالطريق الأولى ليترجح وجوده على عدمه وهي لا يجوز أن تكون بنفسها أي نفس الممكنات أو بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته بل خارجا عنها أي عن سلسلة الممكنات لباب الدليل لو فرضنا مجموعا من سلسلة الممكنات المترتبة الذاهبة لا إلى نهاية لكان ممكنا محتاجا إلى علة مرجحة لوجوده على عدمه فهي إما عين هذا المجموع أو جزئه على الأول كون الشيء علة لنفسه وهو باطل لاستحالة تقدم الشيء على نفسه وتوقفه عليها وعلى الثاني يلزم علية الشيء لنفسه ولعلته أما الأول فلأن هذا البعض متحقق في المجموع فإذا كان علة للمجموع كان علة لنفسه لكونه فيه وأما الثاني فلأن المجموع علة هذا البعض وعلة جزء العلة وهلم جرا فلو كان هذا البعض علة للمجموع كان علة لعلته ولعلة علته وهكذا بل يكون خارجا أي يكون موجد المجموع خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات بأسرها لا يكون إلا واجبا فيكون أي الخارج واجبا فتنقطع السلسلة وما انقطاع السلسلة إلا إبطال التسلسل وما إلا إبطال التسلسل إلا إقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولا وما إقامة دليل ينتج بطلانه إلا افتقارا إلى إبطال التسلسل ويمكن أن يقال في الجواب عن جانب صاحب

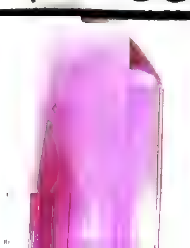
الموافق بانا لا نسلم ان هذا الدليل مفتقر الى ابطال التسلسل بل ابطال التسلسل مفتقر الى دليل اثبات الصانع لان ثبوته يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة الممكنة بان يقال ان علة المجموع لا يخلو اما ان يكون عين ذلك المجموع او بعضه او امرا خارجا عنه فعلى الاول يلزم علية الشئ لنفسه وعلى الثاني يلزم علية الشئ لنفسه ولعلله فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجبا فثبت بهذا القدر وجود الصانع الواجب تعالى ولا يثبت به بطلان التسلسل بل يحتاج في بطلانه الى ضم مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج عن السلسلة لا بد ان يكون علة لبعض السلسلة لان الخارج علة المجموع وعلة لا بد ان يكون علة لبعضه ايضا والا لم يكن علة للمجموع وذلك البعض المستند الى الواجب تعالى طرف للسلسلة ونهايتها فتنقطع السلسلة عليه ويكون الواجب تعالى خارجا عنها فبطل التسلسل لانقطاعها وان لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة بل وقع في اثنائها يلزم كون الواجب تعالى معلولا ودخول ما فرض خارجا واللازم بكلا الشقين باطل فالملزوم مثله ووجه اللزوم ان ذلك البعض لو لم يكن نهاية السلسلة بل وقع في اثنائها فالممكن الفوقاني لا يخلو اما ان يكون علة للواجب تعالى او يكون الواجب تعالى داخلا او يكون علة ذلك البعض فعلى الاول يلزم كون الواجب تعالى معلولا ودخول ما فرض خارجا على الاول يلزم كونه ممكنا وعلى الثاني يلزم الخلف وتوارد العلتين على معلول واحد احدهما الواجب تعالى وثانيهما هذا الممكن الفوقاني فكان الدليل اثبات الواجب تعالى جزءا من دليل ابطال التسلسل وهو كل والكل يحتاج الى الجزء دون العكس ومن مشهور الادلة على ابطال التسلسل برهان التطبيق والاضافة بيانه ووجه التسمية يعلم من تقريره وهو ان نفرض من المعلول الاخير كالحادث اليومي الى غير النهاية جملة مشتملة على سلسلتين من العلل والمعلولات ونحن من ماقبله اي قبل المعلول الاخير بواحد مثلا مثل الحادث الامسي الى غير النهاية جملة اخرى وتكون تلك السلسلة ناقصة عن الاولى بذلك الواحد وتكون جزءا من الاولى ونكون كلتاهما متناهيتين في ذلك الجانب النزول وغير متناهيتين في الجانب الصعود ثم نطبق الجملتين فسره بقوله بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني من الاولى بازاء الثاني من الثانية وهلم جرا تعالى جاز هذا التطبيق بين احاد الجملتين فان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بالبداهة كما سلف تفصيله وان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية فقد وجد في الجملة الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اي من انقطاع الثانية وتناهيه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر

متناه وهو الواحد كما فرضناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة فثبت بالتطبيق تناهي سلسلة الممكنات وتناهي جميع الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة موجودة في الخارج او لا وسواء كانت مرتبة او لا مجتمعة في الوجود لانه وجب وجود العلة مع وجود المعلول ولما كان هذا التسلسل في العلل بان كل ممكن فوقاني علة للممكن التحتاني فلا يوجد الممكن الاول هو الممكن اليومي التحتاني بدون الممكن الثاني لامتناع وجود المعلول بدون العلة ولا يوجد الثاني بدون الثالث وهكذا الى غير النهاية فثبت ان العلل توجد في الوجود مجتمعة فبرهان اثبات الصانع مختص بالعلل والامور المجتمعة في الوجود والتطبيق يعم جانب العلل المجتمعة والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة فهو اعم بوجهين الاول انه يجري في العلل والمعلولات والثاني انه يجري في الامور المجتمعة والمتعاقبة وتفصيل هذا الاجمال في حاشيتنا المسمى بنظم اللآلي لتحلي مسائل الخيالي اعلم ان برهان التطبيق يجري فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية والفلاسفة اشترطوا فيه امرين الاول ان تكون تلك الامور الموجودة في الخارج الغير المتناهية مجتمعة وبدونه لا يتم لان الامور المتعاقبة لا يوجد في زمان الا واحد منها فينقطع والثاني ان تكون تلك الامور مترتبة بالترتيب الطبعي او الوضعي بحيث يتعين الاول والثاني والثالث وهكذا وبدونه لا يحصل التطبيق بين احاد الجملتين والمتكلمون انكروا عنهما وقالوا بجريانه في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة او متعاقبة مترتبة او غير مترتبة ويحصل حدوث العالم بالانفكاك عن الشرط الاول لانه لو كان قديما لكانت دورات الافلاك الايام والاسبوع والشهور والسنين فيما مضى غير متناهية فيبطلها التطبيق عندنا باجرائه فيلزم حدوث العالم ويتفرع على الثاني نفي عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان واما المقارنة معها فمتناهية لتناهية الابدان بتناهي الابعاد عند المليين وغيرهم ويمكن اجراء التطبيق في النفوس المفارقة على شرط الفلاسفة ايضا لان النفوس مترتبة بالعرض اذ لا بد ان شرط لوجودها عندهم وهي تحدث في الازمنة المترتبة بالترتيب الذاتي فبواسطته في الازمنة يحصل فيها بدانه وبواسطته ترتيبها يحصل الترتيب في النفوس بالعرض ومطلق الترتيب يكفي لاجرائه عندهم فنفرض فيها جملتين الى غير النهاية الاولى من النفس الحادثة في اليوم والثانية من النفس الحادثة في الامس ثم نطبق بين احادهما بالطريق المأثور منهم فيثبت تناهي النفوس بالتطبيق مع رعاية الشرط الذي اعتبره الحكم فان قيل الترتيب بين اجزاء الزمان لا يستلزم الترتيب بين النفوس لانها تحدث في بعض اجزاء الزمان جملة كثيرة بكثرة حدوث الابدان فيها وفي بعض تحدث جملة قليلة منها بقلة الابدان الحادثة

فهو عام من برهان اثبات الصانع الدال على ابطال التسلسل في جانب العلل وهي لا تكون الا

فيه فكيف يتصور التطبيق بين تلك النفوس قلنا هذا ينفي التطبيق بالفرد والفرد وهو
غير لازم بل يكفي لنا انطباق اجزاء الزمان المترتبة ولو كانت تلك الاجزاء متفاوتة
بتفاوت النفوس الحادثة فيها كما صور المعترض واختلف العقلاء في النفوس و
الارواح هل هي قديمة او حادثة فذهب البعض الى قدمها متمسكا بقوله تعالى قل
الروح من امر ربي وجه التمسك ان امر الله تعالى قديم غير مخلوق وقوله
تعالى ونفخت فيه من روحي حيث اضاف الروح الى ذاته كما اضاف علمه وسمعه
وقدرته وبصره وقد توقف قوم في قدمها وحدوثها واتفق اهل السنة على
انها مخلوقة لقوله تعالى الله خالق كل شيء هذا عام لا تخصيص فيه بوجه ما ولا
يدخل في ذلك صفاته تعالى فانها داخلة في مسمى اسمه فهو سبحانه وتعالى بذاته
وصفاته خالق وما سواه مخلوق وقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر
لم يكن شيئا مذكورا والانسان يقال لروحه وبدنه وبالجملة مسئلة حدوث
النفس مما اتفق عليها الرسل والانبياء واتباعهم والجواب عن الدليل الاول
انه ليس المراد من الامر ههنا الطلب بل المامور والمصدر قد يذكر ويراد
به اسم المفعول والمامور مخلوق وعن الثاني ان المضاف الى الله تعالى نوعان
صفات لا تقوم بانفسها كالعلم ونحوه فهذه اضافة صفة الى موصوف بها فعلمه
تعالى وحياته ونحوهما صفات له تعالى واعيان منفصلة عنه تعالى كبيت الله وناقة الله
ورسول الله وروح الله فهذه اضافة مخلوق الى خالقه لكنها تقتضي تشريفا يتميز
بها المضاف عن غيره والنفوس تموت بمعنى مفارقتها عن اجسادها وخروجها
منها لقوله كل نفس ذائقة الموت ولا تفنى بالكلية بل هي باقية بعد خلقها في
نعيم او عذاب اليم لانه تعالى حكم على الفريقين بالخلود في الجنة والنار وقال تعالى لا يذو
قون فيها الموت الا الموتة الاولى وهي مفارقة الروح عن البدن فالنفوس
ابدية لا يطرأ عليها العدم والفناء بالكلية ودوامها في المستقبل باتفاق العقلاء من
المتكلمين وعليك ان تعرف اقوال العقلاء في دوام نوع الحوادث اضعفها قول
من يقول لا يمكن دوام نوعها لا في الماضي ولا في المستقبل وهو قول
جهم بن صفوان وابي الهذيل العلاف وقالت الجهمية انه تعالى يوصل الثواب الى اهل
الثواب والعقاب الى اهله ثم يفني الجنة والنار واهلها والعرش والكرسي والملك
واستدلوا بقوله تعالى هو الاول والاخر لا يكون اخرا الا عند فناء الكل قلنا
انه تعالى يفني جميع العالم ثم يوجدها ويبقيها ابدا ولها اجوبة ذكرناها في تحفة
اهل الاماني والثاني قول من قال يمكن دوام الحوادث في المستقبل دون الماضي و
هو قول كثير من اهل الكلام ووافقهم الفقهاء وغيرهم والثالث قول من يقول
يمكن دوامها في الماضي والمستقبل وهو قول ائمة الحديث ولا ريب في ان ما
سوى الله مخلوق كائن بعد ان لم يكن وهذا قول الرسل والانبياء واتباعهم ولما

كان تسلسل الحوادث في المستقبل لا يمنع ان يكون الرب هو الآخر الذي ليس بعده شئ فكذا تسلسل الحوادث في الماضي لا يمنع ان يكون سبحانه وتعالى هو الاول الذي لم يكن قبله شئ فان الرب سبحانه لم يزل ولا يزال يفعل ما يشاء ويتكلم اذا يشاء قال تعالى يفعل ما يشاء وفعال لما يريد قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا وقالوا التسلسل لفظ مجمل لم يرد بنفيه ولا باثباته كتاب ولا سنة ليجب مراعاة لفظه وهو ينقسم الى واجب وممتنع وممكن فالتسلسل في المؤثرين ممتنع لذاته وهو ان يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تاثيره مما قبله ولا الى نهاية وهذا هو المالوف عند عقولنا ومسموع باذاننا والتسلسل الواجب ما دل عليه الشرع والعقل من دوام افعال الرب تعالى في الابد وانه كلما انقضى لاهل الجنة نعيم احدث لهم نعيما لا نفاد له وكذلك في افعاله من طرف الازل وان كل فعل مسبوق بفعل آخر فهذا واجب في كلامه لم يزل متكلما متى شاء وفي افعاله وهي من لوازم حياته فان كل حي فعال وقال كثير من السلف الحي الفعال واما الممكن فالتسلسل في مفعولاته تعالى من هذا الطرف كما تتسلسل في طرف الابد فانه اذا لم يزل حيا قادرا مريدا متكلما وذلك من لوازم ذاته فالفعل ممكن له بموجب هذه الصفات وان يفعل اكمل من ان لا يفعل فلا يلزم من هذا انه لم يزل الخلق معه فان الله سبحانه وتعالى متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقدما اول له فكل مخلوق له اول والخالق لا اول له فهو وحده خالق وما سواه مخلوق كائن بعد ان لم يكن هذا وان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق المانور الحقيق بالقبول وان اعياك التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل فان قيل ان عدم تناهي الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته تعالى مما اجمع عليه المليون وغيرهم فلو سلم صحة برهان التطبيق فيجري في هذه الامور ايضا فتصير متناهية وتناهيها خلاف الاجماع وخلافه اثم كبير فصحة برهان التطبيق باطل واما اجرائه في مراتب الاعداد فنفرض من الواحد الى غير النهاية جملة ومن الاثنين الى غير النهاية جملة اخرى ولا يخفى ان الثانية جزء من الاولى ثم نطبق بين احادهما على الطريق المالوف بينهم فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية لزم مساواة الجزء مع الكل وهو مستحيل وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى ضرورة ان الزائد على المتناهي بالتناهي متناه فصار العدد متناهيا وتناهيه باطل بالاتفاق واما تجريره في المعلومات والمقدورات فان المعلومات اكثر من المقدورات فان العلم يتعلق بذاته تعالى وصفاته تعالى بخلاف القدرة فانها لا تتعلق بهما فنطبق بين احاد الجملتين الغير المتناهيتين على ما هو الطريق المانور عنهم فتنقطع سلسلة المقدورات في حد فيلزم



المساواة بين الزائدة والناقصة وتكون متناهية فتنتهي سلسلة المعلومات يعني أفراده أن التزائد على المتناهي بالمتناهي متناه وتناهيهما باطل عند المتكلمين وأجاب الشارح بقوله وهذا التطبيق إنما يجري فيما دخل تحت الوجود الخارجي سواء كانت تلك الأمور مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية عند المتكلمين وعند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الأبعاد أو طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات دون ما هو وهمي محض أي ولا يجري فيما هو مدرك بالوهم وموجود في الحافظة فإنه أي المدرك بالوهم ينقطع بانقطاع الوهم لأنه لكونه ماديا لا يقدر على استحضار الأمور الغير المتناهية تفصيلا لبداهة أنه لا يجري في الأمور الاعتبارية لعدم تحققها في الخارج ولا في الذهن أما في الذهن فظاهر وأما في الخارج فلما ذكرنا آنفا فتنقطع ملاحظة الآحاد في حد والتطبيق يستدعي تحقق آحاد السلسلة في الواقع ليحصل العقل منهما جملتين ويفرق وقوع الانطباق بينهما ليحصل تناهي ما لا يتناهى أو تساوي الجزء مع الكل فلا يرد النقض أي الإجمالي بجريان البرهان في مراتب الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته تعالى بمراتب الأعداد بأن تقرير جريانه في مراتب الأعداد بقوله فإن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية وقد عرفت تفصيله ولأنه لا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية لما مر من أن القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتناول ذات الواجب تعالى وصفاته والممتنعات مع لا تناهيهما وقد سلف تقرير البرهان فيهما وذلك أي عدم ورود النقض بمراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات ثابت أما عدم ورودها في مراتب الأعداد فلأنها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من الأعداد والمراتب إلا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لا توجد إلا ما هي متناهية فإن قلت إذا كانت متناهية فلم قالوا إنها غير متناهية دفعه بقوله لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر وقال في شرح المقاصد ومعنى لا تناهيها أنها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر لا أي ليس لا تناهيها بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال حاصل الدفع أنه يطلق غير المتناهي على معنيين بمعنى عدم الانتهاء إلى حد وبمعنى تحقق ما لا نهاية له في الخارج وإطلاق الأول مجازي والثاني حقيقي والتطبيق ينفي الثاني دون الأول فإن قيل إذا كانت مراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات متناهية فلم أطلقوا غير المتناهي عليها قلنا إطلاق غير المتناهي عليها تقديرا بمعنى أنها لو وجدت بتمامها في الخارج فرضا لكانت غير متناهية بالمعنى الحقيقي ونحيم الجنان غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد مع أن الموجودة منها متناهية فإن المؤمنين يأكلون أكل الجنان إلى الأبد لا بد ولا تنقطع كذلك تلك الأمور فالموجودة منها

متناهية ولا تقف عند حد **فإن قيل** إن التطبيق إن لم يجر فيها بالنسبة إلى علم الممكن لانقطاعها بانقطاع الوهم لعدم استطاعة الذهن على إدراك الأمور الغير المتناهية في زمان متناه ولكنه يجري فيها بالنظر إلى علمه الشامل لجميع ما يصلح تعلق العلم به لأن جريانه يقتضي العلم على الأمور الغير المتناهية والعلم على نسبة الانطباق بين الجملتين على سبيل التفصيل فلو أجرى التطبيق في الأعداد ويلزم تناهيها وتناهي الأعداد يستلزم تناهي المعدود وتناهيه يستلزم تناهي العالم في جانب المستقبل وهو باطل بالاتفاق بين أصحاب الملل والنحل كما مر مع أن القول بتناهي العدد خلاف إجماعهم قلنا معنى عموم علمه وشموله جميع الأشياء أنه يتعلق بكل ما يصلح تعلقه به ولا يمتنع كالمراتب المتناهية من الأعداد كما أن معنى شمول قدرته جميع الأشياء أنها تتعلق بما يصح تعلقها به ولا تتعلق بالممتنعات والمراتب الغير المتناهية من الأعداد مما يمتنع تعلق علمه بها لعدم صلوحها له **فإن قيل** فعلى تقدير عدم تعلق العلم بها يلزم الجهل المستحيل في جنابه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا قلنا لا يلزم الجهل فإنه عدم العلم عما يصح تعلق العلم به قال السيد السند الجهل البسيط هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالمًا فالتقابل بين العلم والجهل تقابل العدم والملكة مثل التقابل بين العجز والقدرة فإن العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يصح تعلقها به فلا يلزم العجز بعدم تعلق القدرة بوجود شريك الباري تعالى لعدم صلوحه لتعلقها به وكذلك لا يلزم الجهل في جنابه تعالى بعدم تعلق علمه تعالى بمراتب غير متناهية من الأعداد لعدم صلوحها لتعلق العلم بها لامتناع تعلق العلم بالأمور الغير المتناهية وقد علم من هذا الجواب أن ما أحاطه العلم الإلهي فهو متناه فالداخل في علمه تعالى من أيام الآخرة والحوادث الكائنة فيها إن كانت متناهية فلا محالة تنعدم بعد دهر فيلزم تناهي الحوادث في جانب المستقبل وهو باطل بالاتفاق بين أصحاب الملل والنحل فالحق أن معلوماته تعالى ومقدوراته غير متناهية والتسلسل فيها ممكن كما سلف تحقيقه وإن شئت زيادة تفصيل فعليك المراجعة إلى كتابنا المسمى بنظم اللآلي لتحلي مسائل الخيالي **الواحد** هو الوتر الذي لا شبيه له ولا نظير له ولا صاحبة ولا ولد ولا شريك قال الإمام الرازي معنى كونه تعالى واحدًا أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الممكنات ومعنى كونه واحدًا أن ذاته لم يجتمع من التركيب أمور كثيرة بل بسيط ذهنًا وخارجًا وقال القاضي معنى كونه واحدًا أن ذاته المقدسة غير قابلة للتجزي ولا نظير لصفاته ولا شريك في أفعاله وقال العلامة الآلوسي نقله عن بعض الأجلة أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك ومعنى كونه تعالى واحدًا أنه منزه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد خارجًا وذهنًا وقال ابن سينا أنه واحد من جميع الوجوه وأنه لا كثرة هناك أصلًا لا كثرة معنوية وهي كثرة المقومات والأجناس والفصول ولا كثرة حسية وهي كثرة الأجزاء

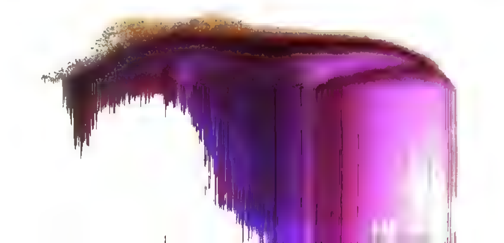
الخارجية المتمايزة عقلا كما في المادة والصورة ويؤول جميع هذه الأقوال إلى بساطته تعالى ذهنا وخارجا بمعنى نفي الأجزاء الذهنية والخارجية وقال الأشعرية إنه تعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له وقال الحكيم فيثاغورس الذي كان في زمن سليمان عليه السلام وقد أخذ الحكمة من معدن النبوة إن الباري تعالى واحد لا كالآحاد ولا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس فلا الفكر العقلي يدركه ولا المنطق النفسي يصفه فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله وقال أهل الاعتزال إنه تعالى واحد في ذاته فلا قسمة له ولا صفة له وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله وقال بعض الأعلام هو الواحد في الإلهية والربوبية فلا معبود ولا رب سواه وقال الإمام الأشعري إن الله تعالى واحد من طريق العدد ويرد عليه أنه تعالى على هذا يدخل في المعدودات وهو سوء أدب كإنكار النبي عليه السلام على من جمع بين الله تعالى ورسوله في ضمير واحد وقال في خطبة من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله بدل من يعصهما والتوجيه لكلام الشيخ أنه تعالى جزئي حقيقي ليس واحدا بالنوع والجنس تلك عشرة كاملة ولله الحمد على نواله يعني أن صانع العالم واحد عبّر عن لفظة الجلالة بصانع العالم لدفع ما يتراءى وروده من أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون إلا واحدا فذكر الواحد بعده مستدرك توضيح الدفع أن المراد من لفظة الجلالة الوصف المشهور وهو الصانع بقرينة المقام كما يراد منها الوصف المشهور في قوله تعالى هو الله في السماء الآية لصحة تعلق الظرف والصانع كلي يجوز العقل تكثره بحسب الأفراد فذكر الواحد بعده تنبيها على أنه منحصر في فرد واحد مع امتناع الأفراد الأخر مثل الواجب تعالى وصح إطلاق الصانع عليه تعالى مع كون أسمائه توقيفية لوروده في الحديث المرفوع عن حذيفة رضي الله عنه إن الله صانع كل صانع وصنعته رواه الحاكم وصححه البيهقي رحمه الله وإنما عدل عن التركيب التوصيفي إلى الخبري بناء على أن التركيب التوصيفي إيماء إلى تركيب خبري كما هو حديث معروف في علم الأدب لأن وحدة الله تعالى مسئلة من مسائل الفن والمسئلة لا بد أن تكون مشتملة على النسبة التامة الخبرية

ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة الغرض منه أحد الأدلة على تقدير المدعى ببرهان الآخر حاصله أن مفهوم الواجب تعالى لا يمكن صدقه إلا على ذات واحدة لأنه لو وجد التعدد في مفهوم الواجب تعالى فلا يخلو إما أن يكون نوعا أو جنسا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما والكل باطل أما الأول فلأنه لو كان نوعا تحته شخصان متمايزان بالعوارض فمقتضي العوارض إما ذاته تعالى أو سبب خارجي على الأول يلزم الاثنينية بدون الاثنين لأن وحدة المقتضي تستلزم وحدة المقتضى وعلى الثاني يلزم احتياج الواجبين وهو ينافي الوجوب وأما الثاني فلأنه لو كان جنسا

تحته نوعان متمائزان بفصول يلزم التركيب الواجبين و هو ينافي الوجوب ايضا و اما الثالث و الرابع فلان اشتراك الشيئين في فصل و خاصة يستلزم الاشتراك في تمام الماهية و الامتياز بالعوارض فيلزم التركيب و الاثنينية بلا امتياز و الاحتياج الى الغير و اما الخامس فلانه لو كان عرضا عاما لكان تحته هويتان بسيطتان مجهولتان بالكنه فمفهوم الوجوب لا يخلو اما ان ينتزع عن هاتين الهويتين بنفسهما او مع اعتبار امر اخر لا جائز ان ..... الواجب بالذات ما ينتزع الوجوب عن نفس ذاته بل وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا و اذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود و الوجوب فيجب ان يكون نفس الماهية و لانه لو وجد الواجبان لاشتركا في صفة وجود الوجوب و تمائزا في امر اخر فيلزم التركيب المستلزم للاحتياج المستلزم للامكان و لانه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين و هوية ضرورة و حينئذ اما ان يكون بين الوجوب و التعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين و هو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب و هو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب و ان كان بين الوجوب و التعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود و الوجوب مع محال اخر و هو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين ذاتيا و ان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض و هو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه و ان كان التعين و الوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب و التعين بل في احدهما الى امر منفصل و هو ظاهر و لان بعثة الانبياء و صدقهم بدلالة المعجزة لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد و نفي الشركة و كالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك و الامر الثاني جواب ثان عن اعتراض مدفوع بقوله يعني ان صانع العالم الخ لبيان ان الوحدة المستفادة من الجزء الحقيقي هي الوحدة الذاتية و الماخوذة في جانب المحمول هي الوحدة في صفة وجوب الوجود فيكون المعنى الواحد بالذات واحد في صفة وجوب الوجود فهذا الاعتراض مدفوع فعه آت في قوله قل هو الله احد هذا على تقدير ضمير هو ضمير الشان و اما اذا كان عائدا الى الذي سئل قريش اياه عن النبي و الله خبر و احد بدل عنه او خبر بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه و نزلت يعني الذي سألتموني من صفته هو الله تعالى احد فلا مساغ للاعتراض المذكور حينئذ و اعلم ان الانبياء و المرسلين و اتباعهم من الاولياء و المسلمين اتفقوا على ان صانع العالم و خالقه هو الله تعالى وحده و ذهب المجوس الى ان الصانع اثنان احدهما

الخامس

لانه لو يلزم صدور الواحد عن الكثير و هو الثاني لا يكون الواجبان واجبين بالذات



خالق الخير ويقال له يزدان وهو الله تعالى وثانيهما خالق الشر ويقال له اهرمن وهو
الشيطان متمسكين بقوله م الخير كله في يديك والشر ليس إليك وبقوله تعالى بيدك الخير
حيث نسب الخير إليه تعالى دون الشر وهذا باطل لقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله والله
على كل شيء قدير والسور الكلي يمنع خروج بعض الأشياء عن خلقه تعالى ومعنى قوله م
والشر ليس إليك أنه لا ينسب إليك تعظيما كما لا يقال هو خالق الخنزير مع أنه تعالى
خالق كل شيء والآية من باب الاكتفاء على الأشرف ومن طريق الأدب في باب الثناء وذهبت
الثنوية إلى أن للعالم إلهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة وهو مبدأ الشرور وذهب
الفلاسفة إلى أنه تعالى خلق العقل الأول فقط لأنه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه
إلا الواحد والموجد لما سواه العقول العشرة على الترتيب الذي ذكرناه فيما سبق و
مرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب تعالى لذاته لا غير وذهبت انه تعالى خالق (المعتزلة)
الأجسام والجواهر والأعراض القائمة بها والعبد خالق لأفعاله الاختيارية من الخير
والشر وأن الرب منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفوضوا تدبير شطر من حوادث
العالم وهو الشر والقبائح إلى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وإن كان بإقداره
وتمكينه قلنا لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة
لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث
كل محدث حتى تصلح لإحداث الأجسام والجواهر والأعراض من الألوان والطعوم
والروائح فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن
الله تعالى أجرى سنة بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل
الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسبا وسيأتي الفرق بين
الخلق والكسب في كلام الشارح والنصوص القطعية تنفي قول أهل الاعتزال منها
قوله تعالى الله خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ومنها قوله تعالى
أفمن يخلق كمن لا يخلق أي الذي صدر عنه حقيقة الخلق ليس كمن لا يصدر عنه ذلك
في شيء وهذا في مقام التمدح بالخالقية وكونها سببا لاستحقاق العبادة ومنها قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون أي عملكم أو معمولكم ومنها قوله م الله صانع كل صانع وصنعته
وأيضا لو كان العبد خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها كما يشير إليه قوله ألا يعلم من
خلق وأيضا أن علة افتقار الأشياء في وجودها إلى الخالق إمكانها وكل ما يدخل في الوجود
من جوهر أو عرض فهو ممكن في عالم الشهود فإذا كان العبد القائم بنفسه يستفيد
الوجود في شأنه من الخالق عز وجل فأفعاله القائمة به أولى أن تستفيد الوجود من
خالقه وهذا معنى قوله تعالى والله الغني بذاته وصفاته من جميع مصنوعاته وأنتم
الفقراء أي المحتاجون بذواتكم وصفاتكم وأعمالكم وأحوالكم إلى الله أي إلى إيجاده تعالى
في الابتداء ومداده في الأثناء قبل الانتهاء ولقد أفرط المعتزلة حيث صرفوا قوله
تعالى الله خالق كل شيء إلى صفات الله تعالى حتى قالوا إن كلامه تعالى مخلوق ولم يصرفوا

الى صفات المخلوق حتى ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والمعتزلة لا يبالون في تعدد الخالق ويبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة يبالغون في نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للاجسام وللسفهاء في صانع العالم اقوال كثيرة سخيفة رأينا تركها اجدر والمشهور في ذلك اى كون صانع العالم واحدا بين المتكلمين برهان التمانع ينبغي ان تكون الاضافة كالاضافة في برهان التطبيق وفيه تنبيه على ان البراهين القائمة على وحدة صانع العالم كثيرة عند المتكلمين والفلاسفة وقد ذكرنا نبذة منها على طريق الفلاسفة وهذا هو المشهور بين المتكلمين المشار اليه بقوله تعالى وفي هذا التوصيف اشارة الى وجه شهرة هذا البرهان بينهم اعلم ان برهان التمانع مبني على ثلث مقدمات الاولى انه لا يمكن ان يقع الا بين الواجبين فقط فلا يتحقق بين الممكنين ولا بين الواجب والممكن لان المحال المرتب على التمانع هو اجتماع المتقابلين او عجز احد المتمانعين وعجز الممكن ليس بمستحيل فلا يترتب على التمانع بين الممكنين او الممكن والواجب محال الثانية ان ما فيه التمانع يجب ان يكون ممكنا حتى يكون وجوده وعدمه متساويين في الجواز ليتحقق التمانع بان يتعلق احدهما ارادته بوجوده والآخر بعدمه فيلزم اجتماع النقيضين او عجز احدهما وكلاهما مستحيلان في التمانع المفروض ولو كان ما فيه التمانع ممتنعا او واجبا فلا يتحقق التمانع لان وجود الممتنع محال فلا يتعلق به الارادة وعدم الواجب ممتنع فكيف يتعلق به الارادة فلا يتحقق التمانع والثالثة ان تعلق ارادة الواجبين يجب ان يكون واحدا والا فلا يتحقق التمانع فان احدهما اذا تعلق ارادته بحركة زيد مثلا قبل تعلق ارادة الآخر بسكونه يكون وجود الحركة واجبا والسكون ممتنعا ولا يلزم العجز بعدم تعلق الارادة بالسكون لكونه ممتنعا والعجز عدم تعلق القدرة بامر يصح تعلق القدرة به والممتنع ليس مما يصح به تعلق القدرة لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قال الامام الرازي لو كان يتولاهما ويدبر امورهما غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا والمراد بالفساد عدم تكونهما او خروجهما عما عليه من النظام كذا قال في شرح المقاصد تقريره اى برهان التمانع انه لو امكن الهان لامكن بينهما اى بين الالهين تمانع اى تمانع وتخالف فسره بقوله بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه في آن واحد وبين وجه اللزوم بقوله لان كلا منهما اى من الحركة والسكون امر ممكن بل حادث كما مر وكذا تعلق الارادة اى تعلق ارادة الالهين في آن واحد بكل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الغير امر ممكن فان قيل لا نسلم امكان التمانع على تقدير تعدد الاله لجواز ان يكون احدهما صانعا والآخر معطلا او يكون احدهما صانعا بالاختيار والآخر بالايجاب او يكون احدهما قادرا بالقوة ولا يتحقق التمانع في هذه الصور اما عدم تحققه في الصورة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان ما هو

١) بتعدد الخالق وتعدد الذوات القديمة والصفات المتغايرة عن ذات الله تعالى والكل متفقون على نفي ١٢

٢) بالقدرة التامة والآخر بالقدرة الناقصة او يكون احدهما صانعا بالفعل والآخر ١٢

مقتضى الصانع الموجب لازم مع ذاته ومراد الصانع المختار وغير لازم مع ذاته فانه يوجد بعد الارادة فينفك عن الذات فحين المقتضى كالحركة يصير المراد ممتنعا وهو لا يصح ان يتعلق به القدرة فلا يلزم العجز واما عدم وجود تحققه في الثالثة مثل السكون والذي بعده فظاهر لمن القى السمع وهو شهيد قلنا ان المراد بالالهين صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا مساغ لما قال المعترض حينئذ لان التعطيل والايجاب والنقصان في القدرة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل لا نسلم ان الايجاب نقص فانه تعالى موجب في صدور صفاته تعالى عنه ولذا كانت قديمة قلنا الايجاب في الصفات الكمالية كمال لان لزوم الكمال مع ذات الجلال كمال بلا جدال وذلك انما يحصل عند صدورها عنه بالايجاب اذ لو صدرت بالاختيار لانفكت عن الذات فلزم خلو ذاته تعالى عن الكمال في الازل وهو محال والايجاب في صدور العالم نقصان يجب تنزيهه تعالى عنه لانه حينئذ يكون قديما لان الصادر عن القديم بالايجاب قديم وقدم ما سوى الله تعالى باطل عند اهل الحق ولازم مع ذاته غير قادر على عدمه والعجز عن عدم العالم نقص محض والاختيار في ايجاد العالم كمال لانه اذا صدر عنه تعالى بالاختيار كان حادثا فيقدر الباري تعالى على اعدامه ويدخل اعدامه تحت قدرته تعالى فان قيل ان برهان التمانع يجري بجميع مقدماته في الواجب الواحد والمعلول متخلف عنه لانه يستلزم عدم الواجب تعالى وهو محال فما هو جوابكم عنه فهو جواب الخصم عند فرض التعدد وهو يرجع بانه انه لو امكن الواجب الواحد المختار فيلزم اجتماع النقيضين او عجز الواجب بالذات او تخلف المعلول عن علته التامة والتوالي باطلة بالبداهة فالمقدم مثله وجه اللزوم انه لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجب ذاته تعالى من الصفات السبعة او الثمانية فان حصل كل من مقتضى الذات وهو وجود تلك الصفات ومقتضى الارادة وهو عدم هذه فيلزم اجتماع النقيضين وان حصل مقتضى الارادة دون مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وان حصل مقتضى الذات دون مقتضى الارادة فيلزم العجز قلنا قد عرفت في المقدمة الثالثة ان ان تعلق ارادة الواجبين يجب ان يكون واحدا وهو غير ممكن في صورة النقض لتقدم مقتضى الذات على مقتضى الارادة فلم يجر البرهان في الواجب الواحد لانتفاء مداره وهو تعلق ارادتهما بامر ممكن في آن واحد اذ لا تضاد

بين الارادتين اي ارادة الحركة وارادة السكون لتعدد محلهما وهو الواجبان المفروضان بل بين المرادين يعني لا تضاد فيه بين تعلق الارادتين بل التضاد بين المرادين اي الحركة والسكون فهذا دليل لقوله وكذا تعلق الارادة الخ بتقدير المضاف اي تعلق الارادتين فطابق الدليل مع المدعى فان قيل نفي الشيء في موضع يقتضي تخيله فيه والتضاد لا يتخيل بين الارادتين ولا بين تعلقيهما فلا فائدة في نفيه ومع هذا لا حاجة الى نفيه لتحقق التمانع اذ محلهما الحقيقي هو الواجبان المفروضان والحقيقي هو الحركة

والسكون بل لو فرض التضاد في المتعلقين لا يكون مانعا لتحقق التمانع وأيضا نفي التضاد
لا يكفي لحصول مرام المصنف لأن غرضه من هذا الكلام دفع توهم التقابل بين المتعلقين
ليصح تعلق الإرادتين بالحركة والسكون وإنما هو يحصل بنفي مطلق التقابل لا بنفي التضاد
فإن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فيتوهم وجود قسم آخر من أقسامه وأيضا معنى
قوله بل بين المرادين بل التضاد بين المرادين والمتعارف عند المحققين أن التقابل بين
الحركة والسكون تقابل العدم والملكة لا التضاد قلنا عن الأول أن المراد من التضاد
مطلق التقابل من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام ولا ريب في أن مطلق التقابل منتف
بين المتعلقين بأن يكون تعلق إرادة أحد الواجبين بشيء يدافع تعلق إرادة الواجب الآخر
بما يقابله فصح النفي وحصل مرام الشارح أيضا فاندفع الثاني وكذا الثالث لأنه إذا كان
المراد من التضاد مطلق التقابل كان معنى قوله بل بين المرادين بل التقابل بين المرادين
ولا ريب في أن مطلق التقابل متحقق بينهما في ضمن تقابل العدم والملكة وبين وجه
بطلان اللازم بقوله وحينئذ أي حين إذ أمكن التمانع بين الواجبين بأن يريد أحدهما
حركة زيد والآخر سكونه فإما أن يحصل الأمران أي الحركة والسكون معا فيجتمع
الضدان أي المتقابلان أو لا أي أو لا يحصل الأمران فيلزم عجزهما لعدم حصول مرامهما
أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما أي عجز من لا يحصل مرامه بل يلزم عجز من حصل
مرامه أيضا لوجود المماثلة بينهما وهو أي العجز أمارة الحدوث أي علامته والإمكان
لما فيه من شائبة الاحتياج في حصول مرامه إلى عدم مزاحمة الآخر معه والاحتياج له
أمارة الإمكان يجب تنزيه الله عنه فإن قيل إذا كان عدم حصول المرام عجزا لزم
أن يقول المعتزلة بعجز الله تعالى واللازم باطل لأنه نقص محض يستحيل عليه تعالى
بالإجماع القطعي فالملزوم مثله وجه اللزوم أنهم قالوا إن طاعة العاصي مرادة
تعالى ولا تحصل قلنا إن المعتزلة قسموا المشيئة على قسمين مشيئة قسر وإلجاء
وهي تعلق تكوينه تعالى الذي هو إرادته تعالى الأزلية بإيجاد شيء بحيث يحصل ذلك الشيء با
لفعل ولا يمكن تخلفه عن إرادته تعالى قطعا ومشيئة تفويضية وهي تعلق إرادته تعالى
بشيء بحيث يكون المكلف فيه صاحب اختيار ويصح تخلف المراد من هذه الإرادة و
إيمان الكافر وطاعة العاصي مرادة تعالى بالإرادة التفويضية فيجوز التخلف عنها
ولا يلزم العجز بالتخلف عن هذه الإرادة وإنما يلزم بالتخلف عن الأولى وأما
أهل السنة فلا ينحصر والمشيئة في القسم الأول فلا يتخلف المراد عنها فلا
يلزم العجز وأما القسم الثاني فهو رضاء عندهم والرضاء يتعلق بالحسن دون
القبيح قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة وقال تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر والإرادة تتعلق بالكل فإيمان الكافر وطاعة الفاسق
مرضي الله تعالى لا مراده تعالى ولا يلزم العجز بتخلف المرضي عن الرضا باتفاق
المليين فالتعدد أي تعدد الصانعين القادرين على الكمال مستلزم لإمكان التمانع

بين الصانعين القادرين على الكمال بالفعل او بالقوة عند تحقق الحقيقة الامكانية و
تعلق الارادتين بها فان واحد الوجود مدار التمانع كما سلف توضيحه المستلزم للمحال
وهو اجتماع الضدين او عجزهما فيكون اى التعدد محالا عند وجود الحقيقة الممكنة
ووجودها بالمشاهدة فالتعدد مع امكان الحقيقة محال وهذا اى تقريرنا للتمانع
الغرض منه توضيح تقريره تفصيل ما يقال فى الاستدلال على امتناع التعدد ان
احدهما اى احد الصانعين القادرين على الكمال بالفعل او بالقوة ان لم يقدر على مخالفة
الاخر بل فاق الاخر بحصول مرامه لزم عجزه اى عجز احدهما وان قدر على مخالفة
الاخر بان فاز على مرامه دون الاخر لزم عجزه اى عجز الاخر لعدم حصول مرامه
وترك شق جمع الضدين فى هذا التقرير روما للاختصار مع ظهور بطلانه وذكره
الشارح فكان تقريره تفصيلا له وبما ذكرنا من تقرير البرهان على النمط المذكور
الغرض منه توضيح آخر لتقريره للبرهان يندفع ما يقال فى الاشكال على برهان التمانع
انه يجوز ان يتفقا على هذا النظام المشاهد من غير تمانع وتنازع وجه الاندفاع بتقرير
الشارح انه ذكر امكان التمانع حيث قال لامكان التمانع فجواز الاتفاق لا ينافى امكان التمانع
وبه يتم البرهان بلا افتقار الى وقوعه والحق ان الاتفاق بين الصانعين القادرين
على الكمال محال لانه امارة العجز والافتقار المنافى لكمال القدرة وايضا ان التعدد مع
امكان حقيقة من الحقائق مستلزم لامكان التمانع بين الصانعين وقد عرفت ان امكانه
مستلزم للمحال او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لا يستلزم محالا لمحال
توضيح السؤال انه جاز ان يكون النزاع بين الصانعين غير ممكن لا يستلزم المحال
بالذات وهو اجتماع الضدين او العجز تلويح الاندفاع بتقريره انه قال لان كلا منهما
امر ممكن فى نفسه وكذا تعلق الارادة وانما المحال من تعدد الالهة من الممانعة او
ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا خلاصة السؤال
انه جاز ان يكون اجتماع الارادتين اى ارادة احدهما حركة زيد والاخر سكونه ممتنعا
مثل امتناع الارادة الواحدة حركة زيد وسكونه معا لباب الاندفاع بتقريره انه قال
اذ لا تضاد بين الارادتين الخ فكيف يمتنع الاجتماع بينهما بل التضاد انما هو بين
المرادين وقال فى شرح المقاصد فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو
تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة
واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هو عليه من النظام فتقريره انه
لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل من صنع الاخر بحكم
اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل
بمنزلة شخص واحد واختل النظام الذى به بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى اعلم
ان قوله تعالى حال من فاعل المصدر اى حال كونه تعالى قد ارتفع بصفات المدح عما يشركون

به من اصنام لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية تفيد الظن لا اليقين لما بالكلام في هذا المقام ان هذه الآية حجة اقناعية بمنطوقها وبحسب ظاهرها على بطلان تعدد الاله بنمط القياس الاستثنائي الرفعي تقريبه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واللازم باطل بالمشاهدة فالملزوم مثله والملازمة في المقدمة الشرطية عادية تعليل لكون هذه الآية حجة اقناعية على ما هو اللائق بالخطابيات والخطابة قول مؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يحسن الظن فيه كالاولياء والحكماء ومن المظنونات التي يحكم بها بسبب الرجحان وكونها مألوفة مقبولة عند العامة لا يحتاج فيها الى الدليل .

قال السيد السند هو قياس مركب من مقدمات مقبولة او مظنونة من شخص معتقد فيه والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ وقد بان مما سلف دعوان احدهما ايجابية وهي ان الملازمة عادية وثانيتهما سلبية ضمنية وهي ان الملازمة ليست بقطعية وعقلية واستدل على الاولى بقوله فان العادة الالهية جارية بوجود التمانع والتخالف اي باحداثه او عادة الحكام من الناس جارية بوجوده عند تعدد الحاكم توضيحه ان الملازمة بين تعدد الحاكم في مملكة واحدة وفساد نظامها عادية وكذلك الملازمة بين تعدد الاله وفساد نظام السماء والارض عادية فلم تكن تلك الملازمة قطعية لجواز خلاف العادة عند تعدد الاله بان يتفقا على هذا النظام المشاهد فكانت ظنية لابتنائها على العادة لا قطعية على ما اشار اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا اي غلب بعضهم على بعض وفي هذا الاستدلال تحرير الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد مع وضوح الفرق بينهما وان التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية مثل الغضب والطمع ونحوهما ومن كان الها كان منزها من مقتضيات الطبائع واستدل على الدعوى الثانية الضمنية بقوله والا اي وان لم تكن الآية حجة اقناعية ولم تكن الملازمة بين المقدم والتالي عادية بل كانت حجة قطعية والملازمة عقلية لا يكون الدليل تاما بل يمتنع الملازمة اذا اريد الفساد بالفعل اي وقوعه اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فكان المراد بالفساد العدم اللاحق فمجرد التعدد اي مجرد تعدد الاله بدون التمانع بينهما لا يستلزمه اي الفساد هذا ايماء الى الملازمة في المقدمة الشرطية وبيان سند المنع بقوله لجواز الاتفاق على هذا النظام بدون التنازع فالتعدد لا يستلزم الفساد وفيه ما مر من ان الاتفاق بين الاثنين القادرين على الكمال محال لانه امارة العجز والاحتياج المنافي لكمال القدرة على ان التعدد مع امكان الحقيقة مستلزم لامكان التمانع بينهما لوجود مدارهما او يمنع المقدمة الاستثنائية واليه اشار بقوله وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه اي الفساد بالامكان فيه ايماء الى منعها والسند عليه قوله بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام قال تعالى يوم تبدل الارض

الحيوانية

غير الارض والسموات مطويات وقال تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقال تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والكتاب مشحون بهذا المضمون فيكون الانفساد ممكنا لا محالة
لان الوقوع دليل الامكان لباب الدليل انه ان اريد بالفساد الفساد بالفعل نمنع المقدمة الشرطية
لجواز الاتفاق على النظام المشاهد وان اريد بالامكان نمنع المقدمة الاستثنائية لشهادة
نصوص الكتاب برفع هذا النظام المشاهد فلا يكون الدليل تاما على تقدير جعل الآية
الكريمة حجة قطعية والملازمة عقلية قطعية وان جعلناها اقناعية والملازمة عادية كما
جعل الشارح يتم الدليل ونختار الشق الاول ونقول ان الظن يستبعد الاتفاق وقد
عرفت ان الاتفاق امارة العجز المنافي لكمال القدرة فان قيل اذا كانت هذه الحجة
اقناعية لا قطعية فلا يكون دليل التمانع برهانا لانه هو القياس اليقيني المقدمات
عقلية او نقلية المفيد للجزم واليقين قلنا قد قلنا انها بمنطوقها حجة اقناعية و
اما باعتبار بطنها وبطريق الاشارة فهي حجة قطعية كما يفتح من كلام الشارح
فيما سبق من قوله والمشهور بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى
الخ فكونه برهانا بطريق الاشارة لا بطريق العادة فقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا حجة اقناعية باعتبار عبارته وقطعية بحسب اشارته عند الشارح
فلم يكن منكرا عن كون الآية حجة قطعية وقال الملا علي قاري بعد نقل كلام المحققين
كالغزالي وابن الهمام والبيضاوي ما قنعوا بالاقناعية وجعلوها من الحقائق
القطعية بل قيل يكفر قائلها انتهى والمدقق لشمس الدين الخيالي جعلها حجة
قطعية بوجهين الاول مبني على تمهيد مقدمة وهي ان الظاهر من الآية الكريمة نفي
تعدد الصانع المؤثر فيهما حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فقوله فيهما
خبر لكان مقدم على الاسم وهو آلهة والظرف لا يقع خبرا بدون المتعلق ولا يجوز
ان يكون فعلا عاما والا يلزم كون الباري تعالى متمكنا فيهما وهما مكانا له تعالى
فوجب ان يتعلق بالمؤثر كما في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض اي المؤثر فيهما
باخذه من لفظة الجلالة والمراد من الفساد عدم تكونهما واذا اردت هذا
فالملازمة بين تعدد الصانع المؤثر وبين عدم تكونهما قطعية فتكون حجة قطعية
لان قطعيتها دائرة على قطعية الملازمة وانما كانت قطعية لان تاثير الصانعين
المؤثرين فيهما على سبيل الاستقلال باطل لاستحالة توارد العلتين المستقلتين
على معلول شخصي باقسامه الثلثة فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع بان تكون قدرة
مجموعهما مؤثرة فيهما او على طريق التوزيع بان يؤثر احدهما في السماء والآخر
في الارض فيلزم انعدامهما او انعدام احدهما عند عدم احدهما صانعا عند عجزه
عند التمانع لوجود مداره وهو تعدد الواجب مع تحقق حقيقة من الحقائق الممكنة اما
انعدام الكل فعلى الشق الاول لان انتفاء جزء العلة التامة يستلزم انتفاءها وانتفاؤها
يستلزم انتفاء الكل واما انعدام البعض فعلى الشق الثاني لان احد الصانعين علة تامة

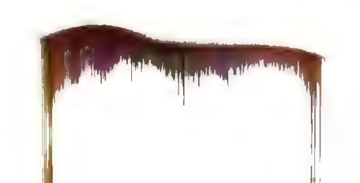
لوحدهما وانتفاء علته التامة يستلزم انتفاءه فلم يتحقق هذا المحسوس كلا او بعضا ويكون تقريبه هكذا لو كان المؤثر فيهما بالفعل متعددا غير الله تعالى لم يتكونا السماء والارض واللازم باطل بالعيان فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان التوارد بانحائه الثلثة باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع الخ ولباب الثاني فان الملازمة المذكورة قطعية سواء كان الصانعان مؤثرين بالفعل او لا فتكون الآية حجة قطعية لان قطعيتها دائرة على قطعية الملازمة ويقال في تقريرها لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن كونه موجودا واللازم باطل بالمشاهدة فالملزوم مثله ووجه اللزوم انه لو امكن عند تعدد الواجب لامكن التمانع بين الواجبين لانه لازم بمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فعند فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال من اجتماع النقيضين او عجز احد الالهين المفروضين لكن الاشياء موجودة بالعيان عند اهل الحق فلا محالة يمتنع التعدد لئلا يتحقق التمانع المستلزم للمحال ولا يقال في الاعتراض بطريق المعارضة ان الملازمة قطعية فتكون الآية حجة قطعية لما مر والمراد بالفساد عدم تكونهما اي عدم خلقهما وهو العدم السابق على الوجود لا اللاحق كما اخذه الشارح حيث قال خروجهما عن هذا النظام المشاهد والمراد بالتمانع هو التمانع في الايجاد بان يريد احدهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال والآخر يريد ايجاد هذا المصنوع ايضا على طريق الاستقلال وليس المراد به تعلق ارادة احدهما بوجود الحقيقة الممكنة وارادة الآخر بعدمها كما اراده الشارح بل التمانع ههنا هو تعلق الارادتين بايجاد مصنوع واحد في آن واحد بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال كلها ومنها ايجاد الاشياء فيمكن التمانع في ايجادها فلم يكن احدهما صانعا اي لم يكن كل واحد منهما صانعا بطريق السلب الكلي قبل اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما فلم يوجد مصنوع

يعني اذا لم يكن كل واحد منهما صانعا فلم يوجد مصنوع اصلا بالضرورة فهذا تقرير الآية على وجه تكون الملازمة فيها قطعية فتكون حجة قطعية فقوله لو فرض صانعان مقدم الشرطية ومعنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله وفيه ايماء الى ان كلمة لو تدخل على شئ مفروض وجوده وقوله فلم يوجد مصنوع تالي الشرطية وقوله فيما بينهما لا مكن بينهما وجه الملازمة توضيحه لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع والتالي باطل بالعيان لوجود المصنوع المشاهد ووجه اللزوم انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال كلها ومن جملتها الايجاد فامكن التمانع فيه ايضا ولو امكن التمانع بينهما في الايجاد فلم يكن كل واحد منهما صانعا واذا لم يكن كل واحد صانعا فلم يوجد مصنوع فلو فرض صانعان فلم يوجد مصنوع والشرطية الثانية ظاهرة واما الاولى فلان كل واحد منهما مثل الآخر في صفة القدرة ونحوها بتقدير التعدد فيمنع كل واحد منهما الآخر ولا يمكن ان يوجد المصنوع بمجموع القدرتين لان من شأن الاله كمال القدرة والا

بكل منهما لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فلا بأحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح
فثبت قولنا لو أمكن التمانع في الإيجاد فلم يكن كل واحد منهما صانعا لا ما نقول في دفع
تلك المعارضة امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب تعالى على ما عرفت
وهو اي امكان التمانع او عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان
يوجد بأحدهما ابتداء الجواب منع الملازمة بين تعدد الإله وعدم تكونهما
بالفعل فضلا عن كونها قطعية لان فرض التعدد لا يستلزم انتفاء المصنوع
لجواز ان يوجد المصنوع بأحد الواجبين ابتداء بدون التنازع بينهما دون
امكانه لا يستلزم وقوعه على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
لجواز الاتفاق بالتكون على هذا النظام المشاهد وقد عرفت ان الاتفاق امارة الا
حتياج المنافي للوجوب الذاتي ويرد منع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان هذا جواب
ثان عن الاعتراض المصدر بقوله لا يقال مبني على ان المراد بعدم التكون عدمه التكون
لجواز ان يوجد بأحدهما ابتداء ويرد منع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
بشهادة نصوص الكتاب على انتفاء تكونهما والتحقيق الحقيق بالقبول ما سلف
من ان الآية حجة قطعية والملازمة عقلية قطعية والمراد من عدم التكون عدمه
بالفعل لتبادره الى الفهم ووجود المصنوع بأحدهما ابتداء لا يكون الا بالاتفاق
بينهما وقد مر مرارا ان الاتفاق امارة العجز والاحتياج والموصوف بصفة الاله
يجب ان يكون منزها عن العجز وامارته علاوة ان التعدد مستلزم امكان حقيقة من الحقائق
يصح التمانع بين الصانعين لوجود مداره والتمانع ملزوم الاستحالات المذكورة
فعند تحقق حقيقة امكانية يمتنع التعدد لكونه ملزوما للتمانع الملزوم للاستحالات
المذكورة وملزوم الممتنع ممتنع ولا ادري ما حمله على القول بكون الآية حجة
اقناعية بمنطوقها مع ان الظاهر المفهوم من منطوقها كونها حجة قطعية كما
فصلناه فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني بسبب انتفاء الاول مثل لو جئتني لا
كرمتك فان انتفاء الاكرام بسبب انتفاء المجيء فلا يفيد قوله تعالى الآية الا الدلالة على
انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد بابدا فالآية لا تدل على ما هو
المقصود في هذا المقام ان انتفاء الفساد مطلقا من غير تخصيص بزمان دون
زمان يكون دليلا على انتفاء التعدد مطلقا ومقتضى لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
الاول في الماضي بحيث يكون كلا الانتفائين معلومين للمخاطب قبل دخول كلمة لو ولا يعلم
سببية الانتفائين فبا استعمال كلمة لو يعلم كون انتفاء الاول سببا للانتفاء الثاني
وما هو العكس مقصودنا في هذا المقام قلنا نعم هذا اي سلمنا كون مقتضى كلمة لو ما
ذكره المعترض بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء
الشرط فاندفع الامر الاول من غير دلالة على تعين زمان فانهدم الامر الثاني كما في
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير لكنه متغير بالمشاهدة فلم يكن قديما فاستدل

مطلقا سواء كان بالفعل او بالقوة فان اريد بالفعل يرد منع الملازمة بين التعدد وعدم

بانتفاء الثاني على انتفاء الأول والآية أي لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا من هذا القبيل
حاصله أن للكلمة استعمالين أحدهما استعمال أهل اللغة وهو ما ذكره المعترض و
الثاني استعمال أهل الاستدلال وهو ما ذكره المجيب وقد اشتبه على بعض الأذهان
أحد الاستعمالين بالآخر فيقع أي بعض الأذهان في الخبط فيه تعريض على المعترض
القديم يراد أن ذكر القديم بعد ذكر لفظة الجلالة مستدرك لأن الشارح فسرها
بالذات الواجب الوجود الخ والواجب لا يكون إلا قديما ودفعه بقوله هذا أي ذكر القدم
بعد الله تصريح بما علم التزاما إذ الواجب لا يكون إلا قديما ثم صحح أن ذكره تصريح
بما علم التزاما وتفصيل بعد الإجمال وهذا غير مستدرك أي لا ابتداء لوجوده فيكون
بمعنى الأول وبهذا الاعتبار عدوه من الأسماء الحسنى ثم أقام الدليل على أن الواجب
لا يكون إلا قديما بقوله إذ لو كان أي الواجب تعالى حادثا مسبوقا بالعدم فسره به على
اصطلاح المتكلمين احترازا عن تفسير الفلاسفة فإنهم يطلقونه على المحتاج إلى
الغير ولو كان غير مسبوق بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة وإلا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة ولأن المعدوم لا يكون موجدا لنفسه حتى وقع في كلام بعضهم
غاية لقوله إذ الواجب لا يكون إلا قديما يعني بل لا تلازم بينهما إلى الترادف فإن
الواجب والقديم مترادفان والترادف بين اللفظين عبارة عن اتحاد معناهما مثل
القعود والجلوس والتساوي بينهما عبارة عن أن يصدق أحدهما على جميع ما
يصدق الآخر كالإنسان والناطق ثم دفع توهم صحة حكم الترادف بينهما بقوله لكنه
أي القول بالترادف ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين لأن مفهوم القديم
ما لا يكون مسبوقا بالعدم والواجب تعالى ما لا يكون وجوده مفتقرا إلى الغير والترادف
يوجب اتحاد المفهومين كما عرفت وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق يعني إنما
النزاع بين المتكلمين في التساوي بينهما بحسب الصدق ومرجعه إلى صدق الإيجاب الكلي
من الجانبين فذهب الجمهور إلى أن القديم أعم من الواجب فكل واجب قديم و
لا عكس فإن صفاته تعالى قديمة وليست بواجبة لأنها قائمة بذاته تعالى والقائم
بالغير مفتقر إليه والافتقار من خواص الإمكان وأشار إليه بقوله بعضهم على أن
القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب تعالى بخلاف الواجب فإنه لا يصدق
عليها يرد إذا كانت الصفات قديمة لزم تعدد القدماء المنافي للتوحيد ودفعه بقوله ولا
استحالة في تعدد الصفات القديمة وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة فما هو لازم
ههنا ليس بمحال وما هو محال فهو ليس بلازم وذهب بعضهم إلى التساوي بينهما
وأشار إليه بقوله وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضريري ومن
تبعه تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فكل قديم واجب وكل واجب
قديم وما وقع في كلام البعض من الترادف بينهما فهو راجع إلى القول بالتساوي بينهما لأن قدماء
المتكلمين يريدون من الترادف التساوي حيث قال أبو المعين في التبصرة الإيمان والإسلام



من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة
نعلم انه اراد بالترادف التساوي والا فالترادف ينافي التغاير المفهومي **فان قيل** ان قيام
الصفات بالذات الموصوفة بها ينافي الوجوب الذاتي لان الافتقار ينافيه قلنا لما دل على كونها
واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من
غير احتياج الى الغير ولا ريب ان الواجب الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي الاحتياج
الى الموصوف وبلسان اخر واوضح من الاول ان الوجود يطلق على الوجود في نفسه و
الوجود المحمولي وعلى الوجود لغيره والوجود الرابطي فالمراد بالوجود في الضروري
ما يشملهما فالله تعالى واجب الوجود لذاته بالمعنى الاول والصفات بالمعنى الثاني و
ان كانت ممكنة في ذاتها لكنها واجبة الثبوت للذات الواجبة فكانت ممكنة باعتبار و
جودها في نفسها وواجبة الوجود الثبوت لذات الواجب تعالى واستدلوا على ان كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته ولم يستدلوا على ان ما هو واجب فهو قديم لانه مسلم عند
الفريق الاول ايضا غير محتاج الى الدليل لانه لو لم يكن قديما لكان حادثا مسبوقا بالعدم فيفتقر
في الوجود الى الغير فيكون ممكنا لا واجبا بانه اي كل قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز الوجود
في نفسه مع قطع النظر عن الغير فيحتاج في وجوده الى مخصص ومرجح لوجوده على
عدمه فيكون محدثا مبنيا للمفعول اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ
اخر هذا تعريف للحادث **فان قيل** علم منه ان القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ
اخر والصفات القديمة ليست كذلك فان بداهة العقل حاكمة بانها محتاجة في وجودها
الى موصوفها ايضا لو لم يتعلق وجودها بايجاد شئ يلزم تعدد الواجب تعالى وهو
مستحيل بحسب العقل والنقل وبالجملة ان دليلهم بقوله اذ لا نعني الخ منقوض
بالصفات القديمة بان وجودها متعلق بايجاد شئ وليست محدثة بمعنى المسبوقة
بالغير اجيب عنه ان كلا واحد من القديم والحادث على قسمين بالذات وبالزمان فالقديم
بالذات ما لا يفتقر في وجوده الى الغير اصلا وينحصر في الواجب تعالى والقديم بالزمان
ما لم يكن مسبوقا بالعدم فكل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس كالعقول فانها قديمة
بالزمان لا بالذات والحادث ما يحتاج في وجوده الى الجاعل والحادث بالزمان ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم فكل حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس كالعقول فانها
حادثة بالذات قديمة بالزمان واذا عرفت هذا فنقول ان كلامنا في المساواة بين الواجب
والقديم بالذات فقلنا بالدليل ان كل واجب قديم بالذات وكل قديم بالذات واجب اما
المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه لو لم يكن كل قديم بالذات واجبا لكان مفتقرا في
وجوده الى الجاعل والمفتقر الى الجاعل والمخصص محدث اذ لا نعني بالمحدث الخ
فثبت ان كل قديم بالذات واجب بالذات وعلى هذا لا يرد النقض بالصفات القديمة
فانها قديمة بالزمان حادثة بالذات فلا منافاة بينهما كما عرفت ولم نثبت المساواة
بين الواجب بالذات والقديمة بالزمان بل بين القديم بالذات والواجب بالذات

وفيه بحث من وجهين الأول أن التقسيم مبني على اصطلاح الفلاسفة وكلامنا في اصطلاح المتكلمين وهم ينكرون عنه والثاني أنه إذا كانت الصفات حادثة بالذات قديمة بالزمان لا بالذات فلم يصح حكمهم بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى فلا محيص لهم عن الاعتراض المذكور واعترضوا أي الضريري وأتباعه على القسم بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية لأن كل واجب قديم بالاتفاق وما ثبت قدمه امتنع عدمه وما امتنع عدمه وجب بقاؤه والبقاء معنى أي عرض فيلزم قيام المعنى أي البقاء بالمعنى يعني به الصفات عبر عنها بالمعنى لأن المتكلمين تحاشوا عن إطلاق العرض عليها وقيام المعنى بالمعنى باطل بدليل دل على استحالة قيام العرض بالعرض فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة لباب الجزا أن قيام المعنى بالمعنى يقتضي الأمرين القائم وما قام به ولا اثنينية بين الصفات وبقائها إذ بقاء كل صفة عينها غير زائد عليها حتى يتحقق الاثنينية والتغاير بينهما فعند بقاء الصفات القديمة لا يتحقق قيام العرض بالعرض فإن قيل على هذا يجوز بقاء الأعراض بأن يقال بقاء الأعراض عينها لا أمر زائد عليها حتى يلزم قيام العرض بالعرض مع أنه مستحيل عندهم فكان جواب الشارح ملزوم المحال وكلما هذا شأنه فهو محال قلنا قياس بقاء الأعراض على بقاء الصفات قياس مع الفارق فإن بقاء الأعراض ليس عينها بل مغاير عنها فإنها في آن الحدوث موجودة وليست بباقية لأن البقاء عبارة عن استمرار الوجود أو الوجود في الآن الثاني فانفك البقاء عن وجودها في هذا الآن فثبت الاثنينية والتغاير بين العرض وبقائه فلو قيل ببقاء العرض يلزم قيام المعنى بالمعنى بخلاف بقاء الصفات القديمة فإنه غير منفك عنها لقدمها فإن قيل إذا كان بقاء الصفات عينها فكيف يصح إضافة البقاء إليها لأنها تقتضي التغاير بين الطرفين قلنا عينية بقاء الصفة معها عينية حكمية وهي عبارة عن انتزاع الأمر الانتزاعي عن نفس منشائه مع عزل اللحظ عن الأمور الخارجية وصحة الإضافة تعتمد على التغاير المفهومي بين الطرفين وهو متحقق ههنا فإن بقاء القدرة مثلا استمرار الوجود أو الوجود في الآن الثاني والقدرة صفة أزلية بسيطة ومع هذا بقاؤها عينها بالعينية الحكمية وهذا كما قال الشيخ الأشعري أن التكوين عين المكون بمعنى أنه منتزع عن نفس ذات المكون مع قطع النظر عن الحيثيات الزائدة عليه وليس بأمر زائد عليه في الخارج مع أن التغاير المفهومي بينهما من الضروريات العقلية نعم يمنع صحة الإضافة العينية الميزانية فإنها عبارة عن الاتحاد بين الشيئين جعلا ووجودا وتقررا ولا يصلح الحمل الأولي بينهما وفيه نظر فإنه يصح أن تعتبر هذه العينية في بقاء الأعراض أيضا فلا يلزم القول في بقائها بتجدد الأمثال ولا يلزم قيام العرض بالعرض كما لا يلزم في بقاء الصفة فإن بقاء الأعراض عينها مثل بقاء الصفات عينها بالعينية الحكمية وهذا الكلام أي الكلام المذكور في النسبة

بين الواجب والقديم على القولين في غاية الصعوبة اما صعوبة القول بالتساوي بينهما فلانه يستلزم تعدد الواجب بالذات فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فالقول بكون الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يستلزم تعدد الواجب لذاته تعدد ذاته تعالى وسبعة او ثمانية من صفاته تعالى وهو مناف للتوحيد قلنا المنافي للتوحيد تعدد الذوات الواجبة لا اثبات الصفات الواجبة وتصحيح هذا القول ما سلف منا قد ذكر واما صعوبة قول جمهور المتكلمين من ان القديم اعم من الواجب فلما اشار اليه بقوله والقول بامكان الصفات الخ لازم من قولهم بعموم القديم من الواجب تعالى فان مادة افتراق القديم من الواجب بالذات هي الصفات الكمالية واذا لم تكن واجبة فلا جرم ان تكون ممكنة بناء على ان الموجود منحصرة في الثلث ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان القديم ما لا اول لوجوده والحادث ما اول لوجوده لانه على اصطلاحهم ما يكون مسبوقا بالعدم فالقول بامكان للصفات القديمة ينافي القول بحدوث كل ممكن ويمكن تاويل قولهم بان المراد من الممكن في قولهم كل ممكن حادث الممكن المباين عن الواجب تعالى والصفات ليست كذلك فانها ليست عين الذات ولا غيرها فالصفات ممكنة قديمة وما سوى الذات والصفات ممكنة حادثة فان زعموا اي القائلون بعموم القديم من الواجب انها اي الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا اي القديم بهذا المعنى لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب تعالى كما زعمت الفلاسفة في شان العقول والافلاك فتكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم المحذور المذكور فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من اقسام كل من القديم والحادث الى الذاتي والزماني وقد عرفت تحديدهما مع تحديد النسبة بين الاقسام في ذيل شرح قوله اذ لا نعني بالمحدث الخ والمتكلمون حصروها في الزماني وفيه رفض اي ترك لكثير من القواعد اي في تقسيم الفلاسفة القدم والحدوث الى القسمين هدم للقواعد الاسلامية من كونه تعالى فعالا لما يشاء يريد وخلاقا لما يشاء ويختار وكون ما سوى الله تعالى مخرجا من كتم العدم الى صحيفة الوجود وكون الايجاب في صدور العالم نقصا محضا يجب تنزيه الله تعالى عنه وانما تنهدم تلك القواعد بتقسيم الفلاسفة فان السبب الداعي الى التقسيم هو ان الواجب تعالى ليس مختارا في صدور العالم بل صدر عنه ما صدر بالايجاب والصادر عن القديم بالايجاب قديم على ما سبق تفصيله في كلام الشارح فقالوا العالم قديم بالزمان وحادث بالذات بمعنى الاحتياج الى الغير فقد انهدمت تلك القواعد بلا مرية وسياتي لهذا اي لبحث الصفات من كونها واجبة او ممكنة زيادة تحقيق في كلام الشارح قوله هي لا هو ولا غيره وهو ان الصفات ممكنة ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله تعالى وصفاته تعالى ان صفاته تعالى واجبة لذات الله تعالى اما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه انتهى كلامه لباب المقام انهم اختلفوا في النسبة بين الواجب والقديم واجبا به

غير منفصل عنه انتهى كلامه لباب المقام انهم اختلفوا في النسبة بين الواجب والقديم فقال من لا يعلم قائله انهما مترادفان وقال بعض المتأخرين انهما متساويان وقال جمهور المتكلمين ان القديم اعم من الواجب تعالى اعلم ان المتكلمين عدوا القديم من اسماء الله تعالى وليس هو من الاسماء الحسنى فان القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على الغير لا فيما لم يسبقه العدم كما قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهو الذي يبقى الى حين وجود العرجون الثاني فاذا وجد الجديد قيل للاول قديم وقال تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون ان هذا افك قديم اي متقدم في الزمان ومنه سميت القدوم قدما لانها تقدم بقية بدن الانسان ومنه القول القديم والجديد للشافعي واما ادخال القديم في اسماء الله فهو مشهور عند اكثر اهل الكلام وقد انكر ذلك كثير من السلف والخلف ومنهم ابن حزم ولا ريب انه اذا كان مستعملا في نفس التقدم فيما تقدم على الحوادث كلها فهو احق بالتقدم من غيره لكن اسماء الله تعالى هي الاسماء الحسنى التي تدل على خصوص ما يمدح به والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها فلا يكون من الاسماء الحسنى وقد جاء الشرع باسمه الاول وهو احسن من القديم لانه يشعر بان ما بعده آئل اليه وتابع له بخلاف القديم والله تعالى له الاسماء الحسنى لا الحسنة الا انه لما كان الله تعالى هو المنفرد الاكمل في معنى القديم المتناول للاول فاطلقه المتكلمون عليه تعالى الحي قد علم بالضرورة من الدين والكتاب والسنة بحيث لا يمكن تأويله ان الباري تعالى حي والحيوة صفة حقيقية محضة وهي التي لم تعتبر النسبة الثابتة فيها الى امر اخر اصلا لا في مفهومها ولا في وجودها الخارجي ولم تعرض لها حين ترتب الآثار عليها وهي الحيوة فقط فهي عندنا صفة بسيطة ازلية توجب العلم والقدرة وعند الفلاسفة هي كونه يصح ان يعلم ويقدر بل الحيوة مستلزمة لجميع الصفات الكمالية فلا يتخلف عنها صفة منها قد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة وسائر الصفات القديمة حقيقية ذات اضافة وهي التي لم تعتبر الى الغير النسبة الثابتة اصلا لا في مفهومها ولا في وجودها الخارجي بل تعرض لها النسبة الى الغير حين ترتب الآثار عليها القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه لا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لان الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق ويستدل على اثبات قادرية الباري تعالى انه صانع قديم لمصنوع حادث فلو صدر الحادث من القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول وهذا يتوقف على اثبات

حدوث العالم بجميع اجزائه وقد اشتبه الشارح على الوجه الاتم واحتج المخالف بانه تعالى لو كان فاعلا بالاختيار والقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لانه مبني على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب انا لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المقدورين المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين (العليم) اتفق عليه جمهور العقلاء واستدلوا انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر ولما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوان فائق على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام وقد عجز نطاق البيان عن تفاصيلها واما الكبرى فضرورية فان من رأى نقشا بديعا او سمع لفظا فصيحا ينبئ عن معنى دقيق لغرض صحيح علم قطعا ان فاعلهما عالم (السميع) لكل شئ بسمعه القديم الذي هو نعت له في الازل ولا يعزب عن سمعه مسموع وان خفي غاية الخفاء (البصير) لكل مبصر بلا اشكال والالوان ببصره القديم الذي هو صفة له في الازل ولا يغيب عن رؤيته مرئي وان دق في النظر بل يرى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء (الشائي) (والمريد) لكل شئ من الخيور والشرور ولا يخرج عن ارادته امر من الامور فنقول ان جميع الموجودات والافعال مرادة له تعالى ولا نقول على التفصيل ان القبائح والشرور والمعاصي من الله تعالى كما نقول على الاجمال انه تعالى خالق لجميع الموجودات ولا نقول على التفصيل انه خالق الجيف والقاذورات ذكر المريد مع كونه مرادفا للشائي وفاقا مع القرآن فانه ورد تارة بلفظ الكونية المشيئة وتارة بلفظ الارادة وردا على الكرامية حيث زعموا ان المشيئة ازلية والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وكونه تعالى متصفا بهذه الصفات مما اتفق عليه اهل السنة واهل الاعتزال فانهم لا ينكرون عن اتصافه تعالى بالصفات وانما انكروا عن اتصافه بمباديها وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى اورد الشارح الدلائل الثلاثة على اتصافه تعالى بتلك الصفات الاولان منها عقليان والثالث نقلي الاول قوله لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع اي الطريقة العجيبة والنظام المحكم اي النظام المستحكم القوي الممنوع عن الزوال او النظام المشتمل على الحكمة الباهرة مع ما يشتمل اي العالم عليه من العجيب عائد الى ما من الافعال المتقنة اي المستحكمة بنيانا والنقوش المستحسنة لا يكون اي هذا المحدث بدون هذه الصفات لبابه ان صاحب العقل المستقيم

والحواس السليمة اذا تأمل في العالم المشاهد المشتمل على البدائع والحكم الباهرة والافعال المستحكمة والنقوش المستحسنة يعلم بالجزم ان مبدعه متصف بتلك الصفات العظيمة لان الميت والعاجز والجاهل والاعمى والاصم المخلوط لا يقدر كل واحد منهم على فعل فضلا عن ايجاد هذا العالم المشاهد فان قلت ان النحلة تفعل فعلا بديعا مثل بناء البيوت المسدسة وكذا العنكبوت يفعل فعلا عجيبا مع عدم العلم لهما قلت يجوز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما حالة ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر عنهما والثاني قوله علا ان اضدادها اي مقابلاتها تلك الصفات نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها اي عن النقائص توضيحه ان الواجب تعالى في اعلى مراتب الكمال فيجب ان يتصف بالصفات الكمالية والنعوت الجمالية والجلالية من الحي والقادر والعليم ونحو ذلك والا فيتصف باضدادها وهي الميت والعاجز والجاهل والاصم والاعمى والمعطل وهي نقائص في المخلوق فضلا في الخالق واذا كان انتفاؤها عنه تعالى امرا يقينيا فثبوت هذه الصفات له تعالى امر يقيني بالضرورة والثالثة قوله وقد ورد الشرع بها اي بهذه الصفات من النصوص القطعية من الكتاب والسنة الناطقة بكونه تعالى متصفا بتلك الصفات فوجب الايمان به بالضرورة الدينية يرد ان ثبوت الشرع من الكتاب والسنة يتوقف على وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك فاثبات الصفات بالشرع دور مصرح دفعه بقوله وبعضها اي بعض مطلق الصفات المتحققة في ضمن هذه المذكورة ولا يصح ارجاعه الى المذكورة لانها مما يتوقف عليها الشرع مما لا يتوقف بثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد فانه يصح التمسك بالشرع عليه فان الكتاب والسنة مشحونان بذكر ادلة توحيد رب العالمين بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك كثبوت حياته وعلمه وقدرته وارادته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فلا يصح التمسك بالشرع على اثباتها تحرزا عن الدور المصرح ولما فرغ عن بيان الصفات الثبوتية شرع في ذكر السلبية فقال ليس بعرض اي ليس محدث العالم بعرض قدمه على سائرها لظهور التنافي بين الالوهية والعرضية باوضح وجه لان العرض محتاج الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه ولان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا ولان العرض من اقسام الممكن ولان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث فما قال بعض السفهاء ان النور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا واه وذكر الشارح دليلين الاول على طريق الامام الماتريدي وجمهور اهل السنة وهو قوله لانه اي العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه وكلما هذا شأنه فهو ممكن فيكون ممكنا ولا شيء من الممكن بواجب والثاني مبني على مذهب الشيخ الاشعري وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه اي العرض والا لكان البقاء معنى قائما به اي بالعرض فيلزم قيام المعنى

أي البقاء بالمحل أي العرض وهو محال مقدمة استثنائية وقوله لأن قيام العرض
بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيز محله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز
غيره بتبعيته فثبت صغرى الدليل وهو قوله لأنه يمتنع بقاؤه ولا شيء من الممتنع بقاؤه
بواجب لأن مستحيل البقاء لا يكون قديما والواجب لا بد أن يكون قديما فلا يكون
محدث العالم بعرض وهذا الدليل مبني على أمرين أشار إلى الأول بقوله وهذا أي
الدليل الثاني مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده لأن قيام الشيء بالشيء يقتضي المغايرة
بينهما بحسب الوجود وكذا مبني على أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه في الخارج
لأن القيام صفة انضمامية تقتضي وجود الصفة في ظرف الموصوف وهو العرض
الموجود في الخارج ووجود البقاء في الخارج غير معقول لأنه استمرار الوجود
والوجود معنى مصدري انتزاعي لا يتحقق في الخارج وأشار إلى الثاني بقوله وأن القيام
أي قيام العرض معناه التبعية في التحيز كما هو الظاهر وكلا الأمرين مردود
أما الأول فأشار بقوله والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته
أي البقاء الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني يعني أن الوجود بالنسبة إلى الزمان
الأول ابتداء وإلى الزمان الثاني بقاء فهو بالنظر إلى الزمان الثاني عين الوجود لا زائد
عليه الغرض منه دفع اعتراض وهو أن تفسير البقاء باستمرار الوجود يقتضي كون
البقاء أمرا زائدا على الوجود والشارح يمنعه ويثبت العينية بينهما وتفسيره بعدم
الزوال ينافيه لأنه أمر عدمي حاصل الدفع أن حقيقة البقاء هو الوجود في الزمان
الثاني والتعبير عنه باستمرار الوجود وعدم زواله مسامحة فإن قيل لا نسلم
العينية بينهما فإن العقلاء اتفقوا على صحة قولهم وجد فلم يبق فلو ثبت العينية بينهما
يلزم التناقض أي وجد فلم يوجد والتناقض محال وملزوم المحال محال فالعينية
بينهما محال وثبت كونه زائدا على الوجود وصح بناء الدليل عليه دفعه بقوله ومعنى
قولنا وجد فلم يبق أنه وجد فلم يستمر وجوده وفسر معناه ولم يكن ثابتا الثاني
توضيح الجواب الإثبات والنفي لم يتوجها إلى الوجود في زمان واحد حتى يتحقق التناقض
بل المثبت هو الوجود في الزمان الأول والمنفي الوجود في الزمان الثاني فانتفى شرط
التناقض وهو وحدة الزمان كما لم يتحقق في قولنا وجد أمس ولم يوجد اليوم لانتفاء
شرطه وأشار إلى الأمر الثاني بقوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت عطف على
قوله أن البقاء الخ حاصله لا نسلم أن قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل اختصاص
الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم حيث يكون
بينهما علاقة بسببها يصير الجسم منعوتا والبياض نعتا بمشتقه ويقال الجسم
أبيض والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في أوصاف الباري تعالى فإنها
قائمة بذات الباري تعالى ولا تتحيز أي لا توصف بطريق التبعية لتنزهه تعالى عن
التحيز فتوضيحه أن معنى قيام صفاته تعالى بذاته تعالى هو الاختصاص الناعت دون

التبعية في التحيز لتنزهه تعالى عن التحيز كما سيأتي فلو فسر قيام المعنى بشئ بما ذكره المستدل لا يكون التفسير جامعا لافراده و تخصيصه بقيام العرض بشئ تقصير و بطلان ان مبنى عليه لان ستدلال المذكور يستلزم بطلانه وان انتفاء الاجسام في كل آن و مشاهدة بقائها اى مع مشاهدة بقاء الاجسام بتجدد الامثال اى بقاء الاجسام بتجدد امثالها ليس بابعد من ذلك اى من انتفاء الاعراض في كل آن مع مشاهدتها بتجدد الامثال كما قال الاشعرى هذا معطوف ايضا على قوله ان البقاء الخ العرض منه رد على الجواب الذي اجاب به الاشعرى عن الاعتراض الوارد على قوله بامتناع الاعراض توضيح الاعتراض ان قولك بامتناع بقاء الاعراض باطل فانا نرى لونا ابيض في طاس زمانا مديدا مدة بقائه تلويح الجواب ان بقاءها بتجدد امثالها ان ... لا بحسب ذواتها توشيح رد الشارح على جوابه بطريق نقض اجمالي خاص و هو ان دليلكم ملزوم المحال و ما هو ملزوم المحال محال لا ما هو المشهور من ان دليلكم بجميع مقدماته جار في مادة والمدعى متخلف عنها فان الذى اقامه الاشعرى على عدم بقاء الاعراض بنفسها بل بتجدد امثالها فانه يلزم قيام المعنى بالمعنى عند القول ببقائها بنفسها وقيام المعنى بالعين عند بقاء الاجسام بنفسها فلا يتصور اجزائه في الاجسام و تقريره بطريق خاص ان دليلكم على عدم بقاء الاعراض بنفسها بل بامثالها بجميع مقدماته باطل لانه ملزوم المحال و ملزوم المحال محال و اما انه ملزوم المحال فلان ماذكره الاستدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام بذواتها ضروريا لا بتجدد الامثال في الاجسام يجوز نكاحها في الزمان الثاني لانها فيه مثلا الام لا عينها و هو حكم الحس ايضا فانه يحكم ببقاء الاجسام بنفسها لا بتجدد امثالها فالحكم ببقاء الاجسام بنفسها ضرورى بحكم الشرع و الحس التسليم مع جواز عدم بقائها عند العقل كذالك لان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا بحسب الحس مع جواز عدم بقائها عند العقل فاحتمال عدم البقاء موجود في الاعراض و الاجسام فلا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا و الاخر غير باق فاتضح قول الشارح ان انتفاء الاجسام في كل آن ايضا مع كونه استدلال في مقابلة الضرورة ثم رد الشارح على دليل الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها حيث قام البطؤ و السرعة بالحركة مع كونهما عرضين بعد رد دليل الاشعرى و نصرة مذهب الفلاسفة بقوله نعم تمسكهم اى الفلاسفة في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها ليس بتام اذ ليس ههنا شئ هو الحركة و آخر و هو سرعة و بطؤ توضيحه ان قيام العرض بالعرض يقتضى وجود عرضين يكون احدهما قائما بالاخر و ليس الامر كذالك في سرعة الحركة و بطوئها فلا يتم استدلالهم بسرعة الحركة و بطوئها على جواز قيام العرض بالعرض بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض

شدا فعند القول بتجدد

(هامش: الامثال والا يلزم رفع الامان عن حكم الشرع لعدم جواز نكاحها ح الا)

بطيئة مثلا اذا فرضنا ثلثة اجسام متحركة في مسافة معينة واتفقت في الاخذ والترك فقطع الجسم الاول من المسافة مائة ذراع والجسم الثاني مائة وخمسين ذراعا والجسم الثالث قطع منها مائتي ذراع فحركة الجسم الثاني سريعة بالنسبة الى حركة الجسم الاول وبطيئة بالنسبة الى حركة الجسم الثالث فحركة الجسم الثاني حركة مخصوصة تتخلف سرعة وبطوءا بالاضافة الى حركة الجسم الاول والثالث قال في شرح المقاصد بان السرعة والبطوء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد فيتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس تخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى اسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطء وما استدل الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذات النقطة هو الخط وذات الخط هو السطح او الجسم وبان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض فهو مدفوع اما الاول فلان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما هو مسلك اهل الحق واما الثاني فلان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية وهو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعل الوجود من الاعراض خطاء فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني عنه المحل وبهذا بما ذكرنا من ان السرعة والبطوء بالاضافة تبين ان ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين كما قيل هما نوعان متباينان من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات والاعتبارات بل هي تختلف بالامور الواقعية التي هي المقومة لها ولا جسم يعني ان محدث العالم ليس بجسم لانه متركب من الاجزاء عقلية وهي الجنس والفصل ووجودية وهي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية وهي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب ومحدث للعالم و متحيز اي قابل للتجزي الى الاجزاء المقدارية وفي بعض النسخ متجز بدل المتحيز وذلك اي كل واحد من التركيب والتجزي او التحيز امارة الحدوث اي دليل الحدوث وما في العالم لا بد ان يكون قديما ولانه لو كان واجب الوجود جسما لكان حادثا واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ولانه لو كان جسما لكان متحيزا بالضرورة واللازم باطل لما سياتي ولانه لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء لوازم الجسم مثل الابعاد الثلثة والحركة والسكون فيلزم ارتفاع الضدين دائما

ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص ولانه لو كان جسما لكان متناهيا لما ثبت عندهم تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة نهاية بالجسم محيطة فاما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او بلا مرجح كذا قال في شرح المقاصد فلا يجوز اطلاق الجسم عليه تعالى بمعنى المتركب والمتحيز لفظا ومعنى اما لفظا فلان اسمائه تعالى توقيفية واما معنى فلان كل جزء من اجزائه اما موصوف بصفات الله تعالى اولا والاول يوجب تعدد الاله والثاني يوجب اتصاف الجزء بالاضداد مثل العجز والجهل وغيرهما وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل والقائلون بحقيقة الجسمية فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة يستلزمها وعلى ظواهر الايات والاحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال في جسم والواجب تعالى يمتنع ان يكون حالا في جسم لامتناع احتياجه تعالى فتعين كونه جسما والجواب ان الحصر في القسمين من الاحكام الكاذبة للوهم لجواز ان يكون الموجود لا جسما ولا جسمانيا وليس بجسم ولا جسماني بل ذات مجردة عن خواص الجسم والجسمانيات واما الثاني فكقوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني ولما خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه وغير ذلك من ظواهر الايات الدالة على جسميته تعالى وكقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك اوليائه حتى تبدو نواجذه ونحو ذلك من ظواهر الاحاديث الدالة على اثبات الجسمية له تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او تاول تاويلات مناسبة موافقة كما عليه الادلة العقلية على ما ذكروا في محله ولا جوهر اي ليس الواجب الوجود

بجوهر بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلانه اسم للجزء الذي

لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك اي عن كل واحد من كونه جزءا من الجسم وكونه متحيزا اما الثاني فلما سياتي واما الاول فلان الجزء الآخر لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا وكل واحد منهما باطل اما الاول فلاستلزامه تعدد الواجب تعالى واما الثاني فلان المركب الخارجي يقتضي الافتقار بين اجزائه لا على وجه الدور والوجوب ينافيه والمركب الذهني يستدعي ان تكون اجزائه متحدة الوجود والهويته والوجوب يقتضي الوجود المتحصل والهوية الممتازة

واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان ذلك الموجود مثل الواجب تعالى والعقول والنفوس او متحيزا كالجسم

والهيولى والصورة فعلى هذا يصح اطلاقه على الواجب تعالى لانه موجود مجرد وليس في موضوع لكنهم اي الفلاسفة جعلوه اي الجوهر من اقسام الممكن الذي هو قسيم الواجب تعالى فكيف يصح اطلاقه عليه وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع وهو محل مستغن عن الحال فلا يصح اطلاق الجوهر عليه تعالى بوجوه الاول انه قسم من الممكن التقسيم للواجب تعالى والثاني ان وجود الجوهر زائد على ماهيته ووجود الواجب تعالى عينه عندهم والثالث ان كثيرا من المتكلمين ذهبوا الى امتناع اطلاق اسم الماهية عليه تعالى لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو والواجب تعالى متعال عن الجنس وما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه كان يقول لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو فهو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه ان له اسما لا يعلمها غيره فان لفظة ما قد تقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما هيئته فهو متعال عن المثال والجنس واما اذا اريد بهما اي بالجسم والجوهر القائم بذاته وهو معنى الجسم والموجود لا في موضوع تفسير الجوهر فانما يمتنع اطلاقهما اي الجسم والجوهر على الصانع مع صحة ارادة معناهما فيه من جهة عدم ورود الشرع بذلك اي باطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى الغرض منه دفع اعتراض وهو ان اطلاقهما بالمعنيين المذكورين عليه تعالى غير مستقيم لما ذكرنا لكن لهما معنيين اخرين الجسم بمعنى القائم بذاته والجوهر بمعنى الموجود لا في الموضوع وبهذين المعنيين يصح اطلاقهما عليه تعالى فلم لا يطلقونهما عليه تعالى باعتبار هذين المعنيين حاصل الدفع انه لم يرد الشرع باطلاقهما عليه واسماء الله تعالى توقيفية لا يصح اطلاق اسم لم يأذن به الشرع المتين مع تبادر الفهم عند اطلاق الجسم الى المركب من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة والمتحيز اي مع تبادر الفهم الى المتحيز عند اطلاق الجوهر الغرض منه جواب اخر حاصله ان اطلاقهما بهذين المعنيين عليه تعالى ممتنع مع قطع النظر عن التوقيف لان المتبادر منهما عند الاطلاق هو المركب والمتحيز لكثرة هذا الاستعمال في العرف المتعارف فلو اطلقا عليه تعالى بالمعنيين الاخيرين يوهم الفساد والفساد المتوهم في هذا الباب ملحق بالفساد المتيقن وذهاب المجسمة اي مع ذهاب المجسمة فهو عطف على قوله عدم ورود الشرع والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى جواب اخر فالكرامية نصوا على ان معبودهم على العرش استقرارا وعلى انه في جهة فوق ذاتا وقالوا انه احدي الذات واحدي الجوهر ومماس للعرش من الصفحة العليا ومن المجسمة من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال البعض منهم

أنه قد استولى على العرش وقال المتأخرون منهم إنه بجهة العرش ومحاذ له ثم منهم من أثبت النهاية له تعالى من ست جهات ومنهم من أثبت النهاية من جهة تحت ومنهم من أنكر النهاية وقال هو عظيم وقد علمت من هذه الأقوال أن المجسمة يطلقون عليه لفظ الجسم بالمعنى المتعارف وتمسكوا بظواهر النصوص كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم ويبقى وجه ربك وكل شيء هالك إلا وجهه وقوله عليه السلام إن الله خلق آدم على صورته وفي رواية أن الله خلق آدم على صورة الرحمن قلنا الاستواء مؤول بالقدرة كما أول بها الرازي أو كناية عن الملك والسلطان كما اختاره كثير من السلف وذكره لبيان جلالة ملكه وسلطانه وليس بمعنى الاستقرار في مكان حتى يثبت به الجسمية كما في قوله تعالى واستوت على الجودي واليد كناية عن الإحاطة والاستيلاء أو القدرة أو النعمة والوجه عن الذات كما في قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه أي ذاته وقال أبو حنيفة في كتابه الفقه الأكبر فما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس صفات أي متشابهات بلا كيف أي مجهول الكيفيات وقال فخر الإسلام إثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم بأصله ومتشابه بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك صفات بالكيف وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات على الوجه المعقول فصاروا معطلة وكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي ثم قال أهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا والصورة بمعنى الصفة كما يقال صورة هذا الأمر كذا فالمعنى خلق الله تعالى آدم على صفة الرحمن في كونه خليفة له في الأرض متصرفا في جميع الأجسام الأرضية كما أنه تعالى نافذ التصرف في جميع العالم أو المعنى خلقه على صفته من العلم والقدرة والحكمة ونحو ذلك وأما إثبات الصورة بالمعنى المتعارف فكفر بواح قال النبي عليه السلام من قال إن لله تعالى صورة كصورة آدم فهو كافر لأنها من لوازم المزاج ونحوه من الأجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وأيضا إن إثبات الصورة له تعالى من المتشابهات وقد سئل أبو حنيفة عما ورد من أنه سبحانه ينزل من السماء فقال ينزل بلا كيف فيجب أن يجري على ظاهره ويفوض أمر علمه إلى قائله وينزه الباري تعالى عن الجارحة ومشابهة الحدثان والنصارى صرحوا على أنه جوهر واحد منقسم إلى ثلاثة أقانيم الأب والابن وروح القدس وسيأتي تفصيل مقالتهم في كلام الشارح إن شاء الله تعالى فإن قيل فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم عليه تعالى ونحو ذلك اعتراض على أول الأجوبة توضيحه إذا كانت أسمائه تعالى توقيفية فكيف يصح إطلاق هذه الأسماء الثلاثة عليه تعالى لعدم ورود الشرع بها مما لم يرد به الشرع بيان نحو ذلك

قلنا يصح بالاجماع يعني يصح اطلاق هذه الاسماء باجماع المجتهدين من امة محمد
والاجماع لغة العزم والاتفاق واصطلاحها اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر
على امر شرعي وقال حجة الاسلام اتفاق امة محمد على امر ديني وهو من
الشرع بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الا
ستدلال انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة
الرسول وسوى بينهما في استيجاب النار والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا
وعملا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مخالفته
الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز في الوعيد
واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة وقوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلا فيجب عصمتهم عن الخطاء وقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين واما السنة فقوله لا تجتمع امتي على
الضلالة وهذا متواتر المعنى وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
عليكم بالسواد الاعظم واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا خاتم الانبياء
وشريعته دائمة الى يوم القيامة فمتى حدثت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب
والسنة واجتمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج الحق عنهم
ووقعوا في الخطاء واختلفوا في حكمها وخرج عن اقوالهم فقد انقطعت الشريعة
فلا تكون شريعته دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب
القول بكون الاجماع حجة فتدوم الشريعة بوجوده وقد يقال في الجواب ان الله
تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والترادف تكثر اللفظ مع اتحاد المعنى و
الموجود لازم للواجب لانه يقال في المحاورة واجب الوجود ولا يقال قديم الوجود
فلذا خصه والا فهو لازم مع القديم ايضا لكونه مرادفا مع الواجب واذا مهدت
تلك المقدمة فنشرع في الجواب وقال واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة مثل
لفظ الله ورد في العربية فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة كالواجب و
القديم او من لغة اخرى كاسم خدا بالفارسية وتنكري بالتركية مما اجمع
عليه المسلمون وما يلازم معناه كالموجود وفيه اي في هذا الجواب نظر فلذا صدر
بالتمريض حاصله ان الجواب المصدر بيقال مشتمل على ثلثة امور الاول ان الله
والواجب والقديم الفاظ مترادفة والثاني ان الشرع اذا ورد باطلاق اسم بلغة فهو
اذن بالاخ والثالث ان الشرع اذا ورد باطلاق اسم فهو اذن باطلاق لازمه والكل
فاسد اما الاول فبوجهين الاول منع الترادف بين الله والواجب لتغاير مفهومهما
فان الله علم للجزئي الحقيقي ومعناه بحسب العرف ما قد سلف في شرح قول المصنف

والمعنى أن الإله هو الله تعالى أو بحسب اللغة المعبود أو من تحير العقل فيه أو من يفزع الخلق إليه أو من احتجب عن غيره والواجب تعالى ما يمتنع عدمه والقديم ما لا ابتداء لوجوده والثاني أنك قد عرفت أن القديم أعم من الواجب تعالى على القول الصحيح والترادف يقتضي المساواة وأما الثاني فإنه لا نسلم أنه إذا ورد الشرع بإطلاق اسم يصح إطلاق مرادفه لأنه قد يكون أحدهما موهمًا للنقص فلا يصح إطلاقه عليه تعالى مثل العاقل المرادف للعالم لا يصح إطلاقه على الله تعالى لأنه من العقل بمعنى القيد وأما الثالث فإنه لا نسلم إذا ورد الشرع بإطلاق الملزوم يصح إطلاق اللازم فإنه تعالى خالق كل شيء يلزمه خالق الخنازير مع أنه لا يقال إنه خالق الخنازير لسوء الأدب فيه

اعلم أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى إذا ورد بها الشرع وعلى امتناعه إذا ورد المنع منه واختلفوا حيث لا منع ولا إذن فمنعه جمهور أهل الحق إن لم يكن موهمًا بل مشعرًا بالمدح لقوله تعالى وذروا الذين يلحدون في أسمائه قال العلامة الآلوسي والإلحاد في أسمائه تعالى أن يسمى بما لا توقيف فيه فلا يصح إطلاق الجازي عليه تعالى المشتق من جزى يجزي وإن كان الفعل مستندًا إليه تعالى قال تعالى وسيجزي الله الشاكرين وكذا الماكر والمستهزئ ونحو ذلك مما أسندت أفعالها إليه تعالى لأنه لا يكفي في صحة الإجزاء على الإطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب وجوز المعتزلة والكرامية إطلاق ما دل العقل على اتصافه تعالى وإن لم يأذن به الشرع لأن أسمائه تعالى وصفاته تعالى مذكورة بالفارسية والتركية والهندية وأن شيئًا منها لم يرد في الشرع مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها قالوا أهل كل لغة يسمونه باسم لغتهم كقول أهل الفارس خدا وأهل الترك تنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان إجماعًا قلنا قد عرفت أن إجماع الأمة المرحومة دليل على الإذن الشرعي ولا يجوز أن يسمى النبي ﷺ بما ليس من أسمائه بل لو سمي واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس أولى وقال بعض أهل العلم يجوز إطلاق ما يرادف الأسماء الشرعية إلا ما كان مخصوصًا بلغة الكفار لتوهم الفساد والخطر قال القاضي أبو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى إذا لم يكن موهمًا لما لا يليق بذاته تعالى ومع هذا يكون مشعرًا بالإجلال والتعظيم ونقل الشارح في شرح المقاصد توافقه مع المعتزلة حيث قال بعد نقل مذهب المعتزلة وإليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف إمام الحرمين في هذه المسألة وفصل الإمام الغزالي فجوز إطلاق الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ووجه الفرق أن الصفة متضمنة للنسبة الخبرية ويصح إطلاق الصدق عليه تعالى وهي راجعة إليه فهي لا تتوقف إلا على تحقق معناها بخلاف

الاسم فإنه لا يتضمن النسبة الخبرية فلا يصح الإطلاق عليه تعالى بدون النقل الصحيح والمختار ما عليه الجمهور فلا يصح إطلاق الاسم والصفة عليه تعالى إلا ما ورد في الشرع وقد عرفت أن الإجماع من أدلة الشرع فإطلاق اسم خدا وتنكري والموجود والواجب والقديم مأذون بالشرع وهو الإجماع **ولا مصور** أي ذي صورة فسره به إيماء إلى أن المصور مبني للمفعول لا للفاعل وإلا فلا يصح نفيه عنه تعالى حيث قال تعالى هو الله الخالق البارئ المصور الآية **وشكل** وفسره بشكله تنبيهًا على أن الصورة ليست بمعنى الصورة الجسمية والنوعية الحالتين في الهيولى لأن المتكلمين ليسوا بقائلين بها فلا يحتاجون إلى نفيها بل بمعنى شكل وهو هيئة حاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة أو حدين كما في نصف الكرة أو حدود كما في المضلعات من المربع والمسدس مثل صورة الإنسان والفرس كما زعمت المجسمة أنه على صورة الإنسان وتمسكوا على جسميته بصورة الإنسان بقوله عليه السلام خلق الله تعالى آدم على صورته وفي رواية خلق الله تعالى آدم على صورة الرحمن وقد سلف جوابه منا فتذكر لأن ذلك أي الشكل من خواص الأجسام ولا شيء من خواصها بصفة للرحمن وأما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فأثبتها بقوله يحصل لها أي يحصل الشكل للأجسام بواسطة الكميات مثل الطول والعرض والعمق والكيفيات كالألوان ونحوها وإحاطة الحدود والنهايات وهما مترادفان أو متساويان وكل ذلك من خواص الأجسام وأيضًا قد عرفت أنه تعالى لو كان له شكل وحينئذ إما أن يكون على جميع الأشكال وهو محال أو على بعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج أو لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح **ولا محدود** أي ذي حد ونهاية عطف تفسير لا محدود لأن الحد في اصطلاح أهل المعقول تعريف الشيء بالذاتيات وفي عرف أصول الفقه تعريف جامع مانع سواء كان بالذاتيات أو بالعرضيات فنبه به على أن الحد بمعنى النهاية والطرف للشيء لا بالمعنيين المذكورين أما الأول فنسيًا في نفيه وأما الثاني فيصح تعريفه بالعوارض والصفات كما مر **ولا معدود** أي ذي عدد وكثرة عطف تفسير والعدد عبارة عن الكمية المتألفة من الوحدات فلا يكون الواحد عددًا نص عليه السيد السند فالله تعالى واحد لا كثرة له من حيث الأجزاء مطلقًا لأنه بسيط ذهنًا وخارجًا فلا يتحد بالحمل الميزاني والحكمي ولا من جهة الجزئيات لكونه تعالى جزئيًا حقيقيًا وأما الكثرة من جهة الصفات فواقعة خلافًا للمعتزلة والفلاسفة يعني ليس محلًا للكميات المتصلة تفسير لقوله ولا محدود وبه أشار إلى أن المراد من النهاية وهو إما متصل أو منفصل لأن أجزاءه إما أن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر وهو المتصل أو لا وهو المنفصل والمتصل إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم إلى الخط والسطح والثخن وهو الجسم التعليمي أو غير قار الذات وهو الزمان والمنفصل هو العدد

فقط كالعشرين والثلاثين وزعم الفارابي أن القول من مقولة الكم المنفصل وهو
منقسم الى قار وهو العدد وغير قار وهو القول واحتج بأنه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما
هو كذلك فهو كم ووافقا بيان الصغرى أن أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة و
ممدودة يقع فيها التركيب بأن يردف مقصور بممدود مثل على أو بالعكس مثل كان و
لم يكن بين أجزائه حدود مشتركة ولم تكن أجزاؤه مجتمعة في الوجود أجيب بمنع
الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من
جهة الكثرة التي فيه كما أن الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل
كالمقادير مثل الخط والسطح والجسم التعليمي فكان المراد من الحد الحد الحكمي
وانما لم يكن محلا لها لأن محلها يقبل الانقسام وما يقبله يقبل الانعدام وما يقبله
يكون ممكنا فلو كان محلا لها يكون ممكنا ولا المنفصلة أي ليس محلا للكميات المنفصلة
كالأعداد وهذا تفسير لقوله ولا معدود وهو ظاهر **ولا متبعض ولا متجز**
أي ذي الأبعاض والأجزاء **ولا متركب منها** أي من الأجزاء لما في ذلك أي في كل واحد
من هذه الأمور الثلاثة من الاحتياج بيان لكلمة ما لأن كل واحد منها كل والكل يحتاج
الى الأجزاء المنافي للوجوب لأن اللازم به الاستغناء المطلق ثم بين الفرق بين هذه
الأمور بقوله فما له أجزاء هذا ما اشترك فيها باعتبار تألفه منها أي من الأجزاء متركبا
وباعتبار انحلاله اليها أي الى الأجزاء متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر في التجزي الانحلال
الى ما منه التركيب على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى الأجزاء بخلاف
المتبعض فان المعتبر فيه الانحلال الى الأجزاء المقدارية دون التأليفية فلا
يتوهم ترادفهما **ولا متناه** لأن ذلك أي التناهي من المقادير والأعداد وما قالوا من
أن العدد غير متناه فهو بمعنى لا تقف عند حد وهو لا ينافي تناهيه **ولا يوصف بالما**
هية أي المجانسة للأشياء أي المشاركة مع الأشياء في الجنس والماهية تطلق
على ثلاثة معان الأول الأمر الكلي المعرى عن الوجود والتشخص والثاني ما به الشيء
هو هو والثالث المقول في جواب ما هو فبالتفسير عين المعنى الثالث المراد ههنا
وبرهن عليه بقوله لأن معنى قولنا ما هو من أي جنس هو فالقول ومقولتنا اسم أن
وقوله من أي جنس هو خبره والمجانسة أي المشاركة مع الأشياء في الجنس توجب
التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب من الجنس والفصل فلو
كان له تعالى ماهية بمعنى المقول في جواب ما هو يلزم تركيبه من الجنس والفصل و
قد ثبت فيما سلف أنه بسيط ذهنا وخارجا وأيضا أن التركيب يوجب الاحتياج
المنافي للوجوب لأن التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي على القول الأصح وانما
سمي المقول في جواب ما هو ماهية لأنه الجواب نسبة الى ما هو من قبيل نسبة
الجواب الى السؤال ثم الحق بآخره الياء النسبية والتاء المصدرية وأسقطت
حركة الواو وأبدلت بالياء على خلاف القياس وادغمت الياء المبدلة عن الواو

بالياء النسبية وابدلت الضمة بالكسرة فصار ماهية اعلم ان للماهية بمعنى المقول في جواب ما هو معان لان ما هو قد يكون سؤالا عن الجنس فيكون معنى ما هو من اى جنس هو كما اختاره الشارح وقد يكون سؤالا عن الحقيقة فيكون معنى ما هو من اى حقيقة هو وقد يكون سؤالا عن الوصف المختص بشئ فيكون معنى ما هو اى وصف من الاوصاف المختصة به ثابت له كما يقال ما زيد فيجاب الكريم ونحوه وانما اثرنا المعنى الاول لانه منفى عنه تعالى بالضرورة لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما الحقيقة المختصة به تعالى والاوصاف المختصة به تعالى فالله متصف بها لان حقيقته محجوبة عن عقول بشرية فلا يسئل بما هو حتى يقع فى جوابه حقيقته و يسئل بما هو عن الاوصاف المختصة به تعالى فتقع فى الجواب كما سئل فرعون عن خصوصية ذاته تعالى بقوله وما رب العالمين سائلا عن حقيقته تعالى المختصة واجاب موسى م بالوصف قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر غيرحاصلة لاحد من العقلاء واما الفلاسفة فلا يقولون ان يوجد الحقيقة له تعالى ولا بالاوصاف المغايرة لذاته تعالى ووجوده فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد ثم اعلم ان فى كلمة ما هو ثلثة اصطلاحات الاول اصطلاح ايساغوجى وهو ان كلمة ما هو موضوعة للسوال عن تمام الحقيقة مشتركة كانت او مختصة ويقع فى الجواب الحد التام ان كان المذكور فى السوال الواحد الكلى مثلا اذا قيل الانسان ما هو فيجاب حيوان ناطق ويقع الجنس ايضا وان كان المذكور فى السوال الامور الكلية مثلا اذ قيل الانسان والبقر والحمار ما هم فيقال فى الجواب حيوان واذ سئل عن الامر الواحد الجزئ او الامور الكثيرة الجزئية فيقع فى الجواب نوع مثلا اذا قيل زيد ما هو او قيل زيد وعمرو وبكر ما هم فيقع فى الجواب انسان فعلى الاول[٢] والثالث اصطلاح اهل العقول وهو انها موضوعة للسوال عن تمام الماهية المشتركة فقط فينحصر الجواب فى النوع والجنس **فان قيل** ان الدليل القائم على عدم انتفائه تعالى بالماهية بمعنى المقول فى جواب ما هو بمعنى من اى جنس هو انما يتم لو كان المراد بالجنس الجنس المنطقى لانه امر مبهم لابد له من الفصل المحصل له والمقوم لماله جنس فيلزم تركيب ماله جنس من الجنس والفصل فيلزم الاحتياج المنافى للوجوب لكن المعتبر فى الماهية الجنس اللغوى[١] لا يلزم ان يكون له فصل لجواز ان يكون الجنس اللغوى فى ضمن النوع فانهم يعدون البشر جنسا لا يكون امتيازه عن المشاركات النوعية بالتشخصات العارضة فلا يلزم التركيب حتى يلزم نفى الماهية عنه تعالى قيل فى الجواب ان المراد بالجنس المنفى الجنس المنطقى لا اللغوى لانه منفى بقول المصنف فيما سيأتى ولا يشبهه شئ واجاب شيخنا المرحوم ان المراد بالتركيب عام من الحقيقى والحكمى فلو لان المراد بالجنس المعتبر فى الماهية جنسا منطقيا يلزم التركيب الحقيقى ولو

[١] وهو عبارت عن مطلق الماهية [illegible] كان او جنسية فلو كان

[٢] يقع في الجواب الماهية المختصة وعلى الثاني الماهية مشتركة والثالث اصطلاح في الرجحان وهو ان كلمة ما موضوعة للسؤال فيقع في الجواب الحد والرسم[٣]

كان المراد اللغوي يلزم التركيب الحكمي لانه يتعقل في ذاته تعالى شيء دون شيء بان يتعقل
الذاتيات شيئا و التشخص شيئا آخر علاوة انه لو كان المراد من الجنس اللغوي يلزم زيادة
التشخص على الذات و هو باطل على قول المتكلمين ايضا فانهم يقولون بعينية التشخص
والوجود مع ذاته تعالى كما قالت الفلاسفة بخلاف سائر صفاته تعالى فانها ليست عين ذاته
و لا غير ذاته تعالى على ما سيأتي تفصيله بخلاف الفلاسفة فانهم قائلون بعينيتها ايضا
ولا بالكيفية اي لا يوصف صانع العالم بكيفية من المحسوسة بالحواس الظاهرة
او الباطنة و الكيف هيئة قارة في شيء لا يقتضي قسمة و لا نسبة لذاته من اللون و
الطعم و الرائحة و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و غير ذلك مثل الفرح
و الغم و الالم و الغضب و اللذة مما هو من صفات الاجسام و تابع المزاج و التركيب
و لا شيء منها بصفة لصانع العالم اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام و ان كان البعض
منها مختصا بذات الانفس و لان البعض منها تغيرات و انفعالات و هي على الله تعالى محال
اعلم ان الفلاسفة قالوا ان اللون و الطعم و الرائحة تحدث في الجسم اذا كان مركبا
من العناصر الاربعة كالمواليد الثلثة و اما ما سواها فتحدث في الاجسام البسيطة
كالنار و الماء و الاشاعرة قالوا بوجودها في الاجسام البسيطة بل في الجواهر الفردة
كما سلف تفصيله في توضيح قول الشارح و الاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض
الا للاجسام و قال بعضهم و منهم الشارح انها لا تحدث في الجواهر الفردة و
انما اختار مسلك الفلاسفة لان العادة الالهية قد جرت بخلقها في الاجسام التي لها
مزاج قال السيد في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من
الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كاللون و الالم و انما كلها تابعة
للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب انتهى و قال في بعض كتبه المزاج كيفية
متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر متنافرة لاجزاء مماسة بحيث تكسر سورة كل
منها سورة كيفية الاخر فتحصل كيفية متوسطة توسطا ما بين الكيفيات المتضادة ٤٣
متشابهة في جميع الاجزاء **ولا يتمكن في مكان** اي لا يوجد صانع العالم في مكان
اختلف العقلاء في حقيقته فقال المشائيون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي و قال الاشراقيون هو البعد الموجود
الجوهري المجرد ينفذ فيه الجسم بطريق التداخل و قال المتكلمون هو البعد الموهوم
و الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم و ينفذ فيه ابعاده و للتفصيل مقام آخر و ان التمكن
اي حصول الشيء في المكان عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم و المراد من البعد الاول
هو البعد القائم بالجسم الطبيعي و يقال له الجسم التعليمي و هو موجود عند
الحكيم و موهوم عند المتكلمين و بالثاني البعد المكاني الموجود الجوهري المجرد
عند الحكيم و الموهوم عند المتكلم فقوله متوهم او متحقق صفة للبعدين و يكون
المعنى ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد قائم بالجسم متوهم او متحقق في بعد آخر متوهم

او متحقق فالاول مذهب المتكلمين والثاني قول الاشراقيين ويسمونه ويسمى المتكلمون
والاشراقيون البعد الثاني المتوهم او المتحقق المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
او بنفسه الاول البعد العرضي القائم بالجسم المتمكن والثاني هو البعد الجوهري
الموجود المجرد الذي هو المكان هذا تعريف للبعد العرضي والجوهري المتحققين
عند الاشراقيين وترك تعريف البعد الموهوم عند المتكلمين بالمقايسة فهو الامتداد
الموهوم المفروض الممتد في الامتدادات الثلثة تنفذ فيها الامتدادات الثلثة وعلى
مسلك المشائي هو امر ممتد في الامتدادين عند القائلين بوجود الخلاء اي المتكلمين
والاشراقيين والخلاء هو البعد الموجود المجرد الجوهري ويسمى بعدا مفطورا
لانه فطر عليه البداهة عند افلاطون واتباعه والفضاء الموهوم عند المتكلمين اي
الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء
المشغول بالماء والهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم الذي من شانه ان يحصل
فيه الجسم وان يكون ظرفا له عندهم وبهذا الاعتبار يجعلونه مكانا للجسم وباعتبار
فراغه عن شغل الجسم اياه يجعلونه خلاء فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد
ان لا يشغله شاغل من الاجسام فيكون لا شيئا محضا لان الفراغ الموهوم ليس
بموجود في الخارج بل هو امر موهوم عندهم اذ لو وجد لكان بعدا مفطورا وهم
لا يقولون به والحكماء ذاهبون الى امتناع الخلاء والمتكلمون الى امكانه والمراد المحدود
ليس ببعد لا نتهاء الابعاد بالمحدد ولا قابل للزيادة والنقصان لانه لا شيء محض
فلا خلاء باحد المعنيين بل الخلاء انما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي و
ذا غير ممكن صرح بهذا التحقيق الاعتداد فانه قد يكون قائما بنفسه كالبعد المفطور
لا يستلزم التجزي فانك قد عرفت معنى الامتداد اللزوم للتجزي فيما سلف
وما يقبل التجزي والانقسام يقبل الانعدام وما يقبل الانعدام ينافي الوجوب و
القديم فما كان متمكنا لا يكون واجبا فما قالت المشبهة والكرامية انه تعالى متمكن على
العرش باطل وكذا ما قالت النجارية انه تعالى في كل مكان بذاته وما قالت المعتزلة انه في
كل مكان بعلمه متمسكين بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى لان الاستواء هو
الاستقرار وهو يستلزم التمكن في المكان قلنا الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء
والغلبة كما في قول شاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق او
بمعنى قصد كما ذهب اليه الفراء واختاره السلف وامثاله من المتشابهات وقد
صرح البعض ان الاستواء صفة غير ثمانية لا يعلمها الا من هو اهل والعجز عن
درك الادراك كيف يكون الواجب تعالى في مكان عرشا كان او غيره لانه تعالى كان لا
عرش ولا مكان فلما خلق الخلق لم يحتج الى ما كان غنيا عنه ولان المستقر على
المكان لا بد وان يكون الجزء الحاصل منه في يمينه غير الحاصل في يساره فيكون في
نفسه مؤلفا وهو محال ولان الحاصل في المكان اما ان يكون متمكنا على الانتقال

الخاص بالجسم المتمكن عند المتكلمين والاشراقيين امر محقق في الامتدادات الثلاث ... علا السيد ... في بعض كتبه ... تعالى منزه عن ...

الاول اعم من الثاني فانه القائم بالجسم فقط بخلاف الامتداد

عنه أو لا على الأول صار محل الحركة والسكون فيكون محدثا لا محالة وعلى الثاني كان كالمربوط
بل كالزمن بل أسوأ حالا من الزمن إذ الزمن إذا شاء الحركة في جهة ما وجد قوته أمكنه ذلك
وهو غير ممكن على معبودهم ولأن معبودهم لا يخلو إما أن يوجد في كل مكان أو في مكان
دون مكان فعلى الأول يلزم عليهم أن يكون معبودهم في مكان يحترز عنه العابدون وعلى الثاني
يفتقر إلى مخصص يخصصه بمكان دون مكان فيحتاج هذه نبذة مما ذكرت في تحفة
أهل الأماني إن شئت زيادة التفصيل فراجع إليه وإنما لم يلتفت مذهب المشائين مع
كونه مشهورا معتدا به لأن في زبر القوم لا تضعيف له ولو ورد الاعتراض عليه وهو أنه
يلزم عليه أن يكون المحمول في الصندوق إلى نصف فرسخ ساكنا لعدم خروجه من مكان
إلى مكان بهذا المعنى وهذا خلف وإن كان المكان بهذا المعنى منفيا عنه تعالى بالدليل المذكور
لأن المتمكن بهذا المعنى مختص بما له سطح ومقدار وإحاطة سطح آخر عليه والله
تعالى منزه عن السطح والمقدار وإحاطة شيء عليه والله على كل شيء محيط فإن قيل إن
الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه وإلا لكان متجزيا واللازم باطل على مسلمات
المتكلمين فالملزوم مثله ووجه اللزوم أن كل بعد مستلزم للتجزي والسؤال مبني على
الاتحاد بين التحيز والتمكن فكل متحيز متمكن وبالعكس وقد ثبت أن الجوهر الفرد
متحيز لكونه جوهرا وكل جوهر مادي متحيز فكان متمكنا بدون بعد قلنا المتمكن
أخص من المتحيز فكل متمكن متحيز ولا عكس لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
شيء ممتد بخلاف المكان فإنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم كما مر فمادة
الافتراق من جانب المتحيز هو الجوهر الفرد عند المتكلمين فإنه متحيز وليس بمتمكن
ومادة الافتراق عند المشائين القائلين بعموم الحيز عن المكان هو الفلك الأعظم
فإنه متحيز وليس بمتمكن أما كونه متحيزا فلأن الحيز عندهم ما يمتاز به الشيء و
الجسم في الإشارة الحسية ولا ريب أن الفلك الأعظم يمتاز بوصفه عن غيره
في الإشارة الحسية وأما كونه غير متمكن إذ ليس وراءه جسم يحوي عليه حتى يتمكن
على مسلكهم والإشراقيون قائلون بترادفهما ولا يرد عليهم السؤال المذكور لعدم
قولهم بالجوهر الفرد فإن قيل إذا كان المكان أخص من الحيز فنفي الأخص عنه
تعالى لا يستلزم نفي الأعم كما هو المسلم لدى العقلاء أجاب عنه بقوله فما ذكر دليل
أي ما ذكر الشارح من قوله لأن التمكن الخ فهو دليل على عدم التمكن في المكان كما عرفت
تفصيله وأما الدليل على عدم التحيز أي عدم تحيزه تعالى فهو أنه لو تحيز فإما في
الأزل فيلزم قدم الحيز أو لا يتحيز في الأزل بل فيما لا يزال فيكون محلا للحوادث
واللازم بكلا الشقين باطل ووجه اللزوم ظاهر وأما وجه بطلان اللازم بالشق الأول
فلأنه قد ثبت فيما سلف حدوث العالم بجميع أجزائه وأما بطلانه بالشق الثاني فلأن
ذلك الحادث لا يخلو إما أن يكون كمالا أو لا على الأول يلزم خلوه تعالى عن الكمال
في الأزل وهو كما ترى و نه تعالى محلا للنقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

فان قلت لو كان الباري تعالى متحيزا في الازل لا يلزم قدم الحيز لان القدم و الحدوث من
صفات الموجود و الحيز امر موهوم مفروض عند المتكلمين قيل في دفعه ان الشارح اثبت
وجود الحيز بقوة دليل على وجوده و هو انه يشار اليه و لا يشار الى المعدوم الموهوم
و اجاب شيخنا المرحوم ان قدم بعض العالم يلزم على مذهب المتكلمين ايضا لو
كان الباري تعالى متحيزا في الازل لان ذلك الامر الموهوم لا يخلو اما ان يتوهمه
المتوهم في الازل او لا فعلى الاول يلزم قدم ذلك العالم المتوهم للحيز و على الثاني
يلزم كون الحيز امرا موجودا بنفسه في الازل و على كل تقدير يلزم قدم بعض العالم
وقد ثبت بالنقل و العقل حدوثه بجميع اجزائه و ايضا دليل ثان على عدم تحيزه تعالى
لو تحيز اي صانع العالم اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون اي صانع العالم
متناهيا و التالي باطل فالمقدم مثله وجه اللزوم انه ثبت بالبراهين القطعية تناهي الابعاد
و المقدار و المساوي مع المتناهي و الناقص عنه لا بد و ان يكون متناهيا و وجه
بطلان التالي انه قد ثبت في ذبرهم ان التناهي من صفات المقادير و الاعداد و الله
تعالى منزه عن المقدار و الاعداد و صفاتها او يزيد عليه او يزيد الصانع على الحيز
فيكون متحيزا و الاول لازم باطل على ما مر فالملزوم مثله وجه اللزوم ظاهر لان
بعضه يطابق الحيز و بعضه يزيد فيتجزى بالضرورة فان قيل ان المعتبر في الحيز ان يكون
المتحيز مساويا للحيز و منطبقا له لا زائدا عليه و لا ناقصا عنه فكيف يصح الترديد
المذكور في الكتاب قلنا هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند
العقل سواء ذهب اليه احد من العقلاء ام لا و قيل ان الترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي
للحيز اذ هم يطلقونه على الزائد و الناقص يقال زيد في المسجد و على الكرسي و ايضا
يطلق الحيز في العرف على ما يمنع الجسم عن النزول سواء كان زائدا عليه او ناقصا
عنه و حينئذ يكون الغرض من هذا الدليل ردا على المشبهة فان منهم من ذهب الى
انه تعالى يملؤ العرش و قيل على العرش و قيل يزيد عليه بمقدار اربع اصابع من
كل جانب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و اذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو و لا سفل
و لا غيرهما من الجهات الاربعة الباقية و بين وجه اللزوم بين كونه تعالى في مكان
و بين عدم كونه تعالى في جهة بقوله لانها اي الجهات اما حدود و اطراف عطف
تفسير للحدود هذا على مذهب الفلاسفة او نفس الامكنة هذا على مسلك
المتكلمين فان قيل فعلى هذا يلزم اتحاد الجهة مع المكان و العرف و اللغة شاهدان
على خلافه فنبه عليه بقوله باعتبار الاضافة الى شيء مثلا القصر المشتمل على ثلثة منازل
يكون المنزل الثاني علوا بالنظر الى المنزل الاول و سفلا بالنسبة الى المنزل الثالث
فيكون المنزل الثاني جهة فوق باعتبار و جهة تحت باعتبار اخر مع كونه نفس
مكان مع قطع النظر عن الاعتبارين فالجهة على القول الاول من عوارض
المكان و على الثاني نفس المكان فانه منزه عن المكان منزه عن الجهة بلا ريب فالترديد

في الكتاب مبني على اختلاف العلماء في مصداق الجهة فقال الحكماء أن الجهة تطلق على منتهى الإشارة الحسية أو منتهى الحركات المستقيمة وبالنظر إلى الأول قيل أن الجهة هو محدب الفلك الأعظم لأنه منتهى الإشارة الحسية وما وراءه لاشيء محض وبالنظر إلى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر لأنه منتهى الحركة المستقيمة عندهم لامتناع الخرق والالتيام على الأفلاك والأول هو الصحيح لأن الإشارة الحسية إذا نفذت من فلك القمر كانت إلى جهة الفوق قطعًا لكونها من جهة التحت متوجهة إلى مقابلها والتحت نقطة مفروضة في حاق وسط العالم يكون في غاية البعد عن الفوق ويسمى مركز العالم وكل واحد من التحت والفوق حدود الأمكنة فإن الفلك الأعظم محيط على جميع الأمكنة من السموات والعناصر وحدها الفوقاني محدبه والتحتاني مركزه فكانت الجهات عندهم حدود وأطراف الأمكنة وقال المتكلمون الجهات هي الأمكنة من حيث الإضافة إلى شيء فإن السماء الدنيا فوق بالنسبة إلى الأرض وتحت بالنظر إلى الفلك الثاني والدار المبنية بين الدارين علو وفوق بالنسبة إلى ما تحتها وسفل وتحت بالنسبة إلى ما فوقها فالله تعالى ليس في مكان من الأمكنة ولا في جهة من الجهات لأنه لو كان المراد كذلك لزم قدم ذلك المكان والجهة وقد ثبت بالعقل حدوث العالم بجميع أجزائه وأن جمهور العالم من الطوائف يقولون أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق كائن بعد أن لم يكن وهو قول الرسل والأنبياء وأتباعهم من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم وقال النبي ؐ كان الله تعالى ولم يكن شيء قبله وفي رواية ولم يكن شيء معه وفي رواية ولم يكن شيء غيره رواه البخاري وغيره عن حصين ابن عمران وعن النبي ؐ أنه كان يقول في دعائه اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء رواه مسلم عن أبي هريرة وقال تعالى هو الأول والآخر فلامساغ لقول المشبهة والمجسمة أنه تعالى فوق العرش بالذات ثم اختلفوا فقيل أنه في جهة مثل الأجسام ومماس بالصفحة العليا من العرش وقيل هو محاذ للعرش غير مماس له واحتجوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ووجه الاحتجاج أن العرش بمعناه المتعارف والاستوى بمعنى استقر كما في قوله تعالى واستوت على الجودي فثبت أن الرحمان استقر على العرش وهذا الاحتجاج مردود لأن الاستوى بمعنى القصد على قول الفراء أو مؤول بالقدرة كما أوله بها الإمام الرازي أو كناية عن الملك والسلطنة كما اختاره كثير من السلف وذكره لبيان جلالة ملكه وسلطانه ويقال أنه تعالى فوق العرش عن ابن مسعود رضه أن بين كل سمائين خمسمائة عام وبين الكرسي والعرش خمس مائة عام والعرش فوق الماء والله تعالى فوق العرش وقال النبي ؐ لما قضى الله تعالى الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش رواه أبو هريرة وفي حديث والعرش فوق ذلك والله فوق ذلك كله وقال الله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وبالجملة أن الله تعالى لما خلق الخلق لم

يخلقهم في ذاته المقدسة تعالى الله عن ذلك فانه الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد فتعين انه خلقهم خارجا عن ذاته ولو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع انه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضد ذلك وهو السفول وهو مذموم على الاطلاق لانه مستقر ابليس واتباعه وجنوده فاتصافه تعالى بالعلو والفوقية لا يستلزم نقصا ولا يوجب محذورا ولا يخالف كتابا ولا سنة ولا اجماعا ولا عقلا فلله تعالى فوقية الذات وفوقية القهر وفوقية القدرة شعر ورب العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن والاتصال وان شئت زيادة تفصيل فعليك المتاب الى كتابنا المسمى بتحفة اهل الامالي ولا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده تعالى بالزمان او لا يوجد وجوده تعالى في زمان ومعنى كونه زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان او لا يحكم عليه تعالى بانه زماني وكما لا يجري على ذاته زمان لا يجري على صفاته القديمة فلا يكون بالنسبة الى الله تعالى وصفاته ماض ولا حال ولا مستقبل لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد معلوم يقدر به اي يعين بذلك المتجدد المعلوم متجدد اخر اي مبهم كاليوم يقدر به الاسبوع وبه يقدر الشهر وبه يقدر السنة وبها يقدر العمر مثلا فكان الزمان عند اهل الحق امرا حادثا ولا شيء من الامر الحادث بجار عليه تعالى وعند الفلاسفة الزمان عبارة عن مقدار الحركة اي حركة فلك الافلاك على ما عليه ارسطو فكان الزمان كما متصلا فلانه ما يكون بين اجزائه حدود مشتركة وقد مر معنى الحد المشترك وقد وجدت الانات بين اجزائه الماضية والآتية واما كونه غير قار الذات فلانه لو لم يكن كذلك يلزم من اجتماع اجزائه اجتماع اجزاء الحركة لانه منطبق عليها والحال في المتطابقين واحدة وقد ثبت عندهم عدم قارية الحركة والله تعالى منزه عن ذلك اي عن جريان الزمان عليه بالمعنيين اما المعنى الاول فلانه بهذا المعنى امر حادث يتعين به حادث اخر والله تعالى ازلي قديم غير متجدد ولا يكون محلا له ايضا واما الثاني فانه تعالى منزه عن الكميات كما هو متعال عن المتكممات ولان الموجود في الزمان ما ينطبق على وجوده وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج وما لا يتغير لا تعلق له بالزمان فالله تعالى لا يجري عليه الزمان بالمعنيين وبهذا تنحل عقدة مشهورة وهي انه قد ورد الاخبار في الكلام القديم بلفظ الماضي نحو قوله تعالى انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ الماضي في الازل عما لم يوجد بعد كذب والكذب على الله تعالى محال وجه الانحلال ان اخباره تعالى لا يتصف بالازمنة في الازل لعدم وجود الزمان فيه وانما يتصف به فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال قام بذاته تعالى الاخبار عن ارسال موسى وذلك الاخبار موجود ازلا باق ابدا فقبل الارسال كانت العبارة انا نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغير في لفظ الخبر لا في الاخبار القائم بذاته تعالى اعلم ان ما ذكره الشارح

شأنه فوقهم واما كونه متصلا

في التنزيهات بعضه يغني عن البعض اعتراض على المصنف توضيحه ان ما ذكر في الصفات
السلبية من قوله ليس بعرض الى قوله ولا يجري عليه الزمان بعضه يغني عن البعض
فيلزم التكرار والمهجور فان نفي الجوهر يستلزم نفي الجسم عنه لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل وان نفي المصور يستلزم نفي المحدود والمعدود والمتناهي
لكون كل واحد منها ملزوما للمقدار والله تعالى منزه عنه وان نفي احد من المتجزي والمتبعض
والمتركب مستلزم لنفي الآخر كما هو الظاهر ودفعه بقوله الا انه حاول اي قصد وطلب
التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه حاصله ان المصنف صرح على التنزيهات
ولم يكتف بالدلالة الالتزامية اداء لحق الواجب عليه في باب الصفات السلبية من التصريح عليها
بالتفصيل او اداء لحق الواجب الوجود في هذا الباب وردا على المشبهة بقوله ولا مصور
والمجسمة بنفي الجسم عنه تعالى وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم
يبال بالتكرار والالفاظ المترادفة كالمتجزي والمتبعض والمتركب والتصريح بما علم بطريق الا
لتزام كنفي الجوهر يدل على نفي الجسم التزاما ونفيه يدل على نفي المصور والمحدود و
المعدود بالالتزام ثم مبنى التنزيه اي بناء تنزيه الله تعالى عما ذكرت اي عن الامور التي
ذكرت هي فيما سبق من الجسم والجوهر والصورة وغير ذلك على انها اي تلك الاشياء
تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث على ما اشرنا اليه في ذيل شرح كلام المصنف
من اول التنزيهات الى آخرها الغرض منه تمهيد للرد على المشائخ وصرح عليه بقوله ردا لما
تمسكات ضعيفة ورفع دخل عن نفسه بانه اقام البراهين على التنزيهات من عند نفسه
على الوجه الذي ذكر في ذيل كل واحد منها واعرض عن تمسكات المشائخ والاعراض عنها بدون
نكتة غير سديد حاصل الدفع انه اعرض عنها لانها ضعيفة ردا على ما ذهب اليه المشائخ
اي ليس مبنى التنزيه عما ذكرت على ما ذهبوا اليه من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع
بقاؤه بل هو ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه اولا ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
كما قالوا خلق الله تعالى عالم الاجسام من جوهر غلظه كغلظ سبع ارضين والواجب
لا يصح ان يكون من الاجسام وفيه انه لا يجوز ان يوجد جوهر مجرد غير مركب
وايضا لا نسلم ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل بمعنى ما يقوم بذاته سواء تركب عنه
شيء اولا ومعنى الجسم ما يتركب هو من غيره والله تعالى بسيط ذهنا وخارجا بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك اي هذا الجسم اعظم من ذلك الجسم لكثرة اجزائه و
فيه انه لا نسلم انه معنى الجسم بل هو معنى الكل ومعناه ما يقوم بذاته لا بغيره وان
الواجب تعالى لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال اي بجميع صفات الكمال بناء على
ان الاضافة للاستغراق واصل صفات الكمال الوجوب فيلزم تعدد الواجب وهو باطل
بالعقل والنقل اولا يتصف جميعها بصفات الكمال وذلك يكون بانتفاء الكل او البعض فيلزم
النقص والحدوث على التقديرين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان نقص الجزء
وحدوثه يستلزم نقص الكل وحدوثه وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال

والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد ولان بعضها عند بعض بالضرورة او على بعضها وهى متساوية الاقدام فى افادة المدح للموصوف والنقص له هذا دليل على نفى الصور والاشكال والكميات والكيفيات عنه تعالى وايضا هى مستوية الاقدام فى عدم دلالة المحدثات عليها بانه لا تدل المحدثات على كونه تعالى متصفا ببعض الصور دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض فلو اتصف الواجب تعالى ببعض من تلك الامور دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل فيفتقر الى مخصص اى فى اتصافه ببعض دون بعض الى مخصص يخصصه ببعض ويرجحه على بعض ويدخل تحت قدرة الغير اى يدخل الواجب تعالى تحت قدرة المخصص او بعض الصفات تحت قدرته هو الظاهر توضيحه انه لا يجوز ان يتصف ببعض دون بعض للزوم الترجيح بلا مرجح او الافتقار الى المرجح المستلزم للحدوث فيكون حادثا اذا دخل ذلك الوصف تحت قدرة الغير يكون حادثا لاحتياجه الى الغير ودخوله تحت قدرته **فان قيل** قد اثبتم له تعالى الصفات المخصوصة وهى بعض من مطلق الصفات فى الجملة فيلزم ههنا الترجيح بلا مرجح او الافتقار الى المخصص وكلاهما باطلان دفعه بقوله بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما له تعالى كما سلف من ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون علم وقدرة ونحوهما وايضا ان هذا العالم المشاهد المشتمل على الحكم البديعة والنظام المحكم ينادى باعلى نداء على ان صانعه متصف بالحيوة والعلم والقدرة وغيرهما من صفات كمال واضدادها كالموت والجهل والعجز صفات نقصان بالضرورة ولا دلالة لها اى للمحدثات على ثبوتها اى الاضداد بل تدل على نفيها كما يدل العقل والنقل عليه توضيحه ان الصفات المثبتة له تعالى صفات كمال واضدادها صفات نقص بالضرورة فليست مستوية الاقدام فى المدح والنقص حتى يلزم من اثبات بعضها احد الامرين المذكورين **فان قلت** يجوز ان يكون هناك صفات كمال اخر سوى هذه فاثبات هذه دون تلك اثبات بعض الصفات المستوية فى افادة المدح فثبوت هذه دون تلك ترجيح بلا مرجح او افتقار الى مخصص قلت لو سلمنا كونها صفات كمال مستوية فيه لكنها متفاوتة من حيث دلالة المحدثات فان تلك الصفات لا تدل عليها المحدثات بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات تدل على ثبوتها له تعالى كما عرفت لانها تمسكات ضعيفة دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ اما وجه ضعف الاول فانا لا نسلم ان معنى العرض لغة ما يمتنع بقائه بل اسم لما لا دوام له نص به المنجد ولو سلم فلا يثبت المدعى وهو نفى العرض عنه تعالى مطلقا وهو لا يثبت بنفى العرض اللغوى واما الثانى فانا لا نسلم ان معنى الجوهر ما ذكروه بل هو المتحيز بالذات او الماهية التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع او الجزء الذى لا يتجزى واما الثالث فان قولهم ان هذا اجسم من ذلك لا يدل على تركب كل جسم واما الرابع فانا نختار الشق الاول وان قلت فيلزم تعدد الواجب قلت لا نسلم انه اذا اتصفت اجزائه بصفات كمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وغيرهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود فان زيدا وعمرا وبكرا متصفون بتلك الصفات مع اتصافهم

بلا مكان وفيه نظر فان المراد بصفات الكمال جميعها كما مر ومن جملتها الوجوب بل هو اصل
من بينها فالاتصاف بجميع الصفات يستلزم تعدد الواجب بلا مرية واما الخامس فانه
يجوز ان يكون ذلك المخصص ذاته تعالى ويكون المخصص موجبا لا مختارا فلا يلزم
الحدوث توهن تضعف عقائد الطالبين وتوسع من التوسيع مجال الطاعنين اى
طريقهم وقدرتهم فى الطعن على اهل الحق زعما منهم اى من الطالبين والطاعنين
والزعم قول باطل قال تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا الاية ان تلك المطالب
العالية اى التنزيهات الالهية مبنية على تلك الشبه الواهية اى على تلك التمسكات
الضعيفة والتمسك الفاسد يسمى شبهة واحتج المخالف اى المشبهة و
المجسمة والكرامية بالنصوص الظاهرة فى اثبات الجهة والجسمية والصورة
والجوارح للواجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الله تعالى تعرج الملائكة
والروح اليه واليه يصعد الكلم الطيب وكلمة الى للانتهاء الغاية فثبت له تعالى الجهة و
قال النبى ص ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا وقال ص ان الله خلق ادم على صورته و
قال ص ارحموا من فى الارض يرحمكم من فى السماء وقال ص من اتانى يمشى اتيته هرولة
وقال ابراهيم خليل الله ص انك واحد فى السماء وانا احد فى الارض وقال ص رأيت
ربى فى احسن صورة وقال تعالى يد الله فوق ايديهم وقال تعالى بل يداه مبسوطتان وقال
تعالى يوم يكشف عن ساق وقال تعالى ويبقى وجه ربك وقال تعالى ولتصنع على عينى وقال النبى ص
حتى يضع رب العزة عليها قدمه وقال تعالى خلقت بيدى وقال النبى ص قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمان وقال ص ان الله يضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهى تدل على مدعاهم
بلا مرية بحسب الظاهر قلنا ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية
المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التى هى ام الكتاب واحتج المخالف بالعقل
بان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا
عنه مباينا له فى الجهة ولا ثالث والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم بالضرورة لان
الحال مطلقا محتاجة الى المحل والله تعالى ليس مفتقرا الى شئ ولا محلا للحوادث
فيكون مباينا للعالم فى جهة وكل ما فى جهة يكون فى حيز بالضرورة فيتحيز اى الواجب
تعالى وكل متحيز جسم او جوهر فرد فيكون الواجب تعالى جسما او جزء جسم مصورا
متناهيا لان كل جسم متناه لتناهى الابعاد وكل متناه مصور ومتشكل لان الشكل هيئة
حاصلة للجسم بسبب احاطة حد او حدين او حدود بالمقدار ويمكن الجواب
عن جانب المشائخ الماتريدية ان ما ذكروا من التمسكات من قبيل الاقناعات وهى
لعامة الامة المرحومة انسب وانفع بخلاف البراهين التى اقامها القوم على تلك المطالب
فانها مختصة بخاصة الامة والجواب جواب عن الدليل العقلى قدمه ليتصل الجواب
مع سواله ان ذلك العقلى ان كل موجودين اما متلاقيان او متباينان ولا ثالث وهم
محض مخالف عن حكم العقل وحكم على غير المحسوس اى الواجب تعالى باحكام المحسوس

وهو باطل لانه من قبيل قياس الغائب على الشاهد الذي هو من محكومات الوهم وقد حكم العقل حكما خاليا عن شوب الوهم بانه تعالى منزه عن تلك الامور وحكم الوهم على خلاف العقل باطل فكونه جسما ونحو ذلك باطل والوهم قوة جسمانية للانسان محلها اخر التجويف الاوسط من الدماغ شانها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة اياها استخدام العقل للقوى العقلية باسرها والجسمانية بتمامها وتحكم على غير المحسوسات وللقوى العقل بان تقول لانك حاكم على جميع محكومات القوى ومن حكمي ان كل موجود في جهة ومكان فالواجب تعالى موجود وكل موجود في جهة ومكان فالواجب تعالى موجود في جهة ومكان فيحكم بهذا الحكم العقول العادية من المشبهة والمجسمة قاتلهم الله انى يوفكون والادلة القطعية اى البراهين العقلية قائمة على التنزيهات كما مرت في كلام الشارح وهذا الكلام مشترك في الجواب عن دليلهم العقلي كما عرفت انفا من قولنا وقد حكم العقل وعن دليلهم النقلي واذا قامت الادلة العقلية على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو داب السلف ايثارا اى اختيارا للطريق الاسلم لان تفويض علم المتشابهات الى قائلها اسلم من تاويلها لانه يحتمل ان يكون التاويل ممنوعا وعلى تقدير جوازه يحتمل ان يكون تاويلها على خلاف مراد الله تعالى قال ابو حنيفة رضي الله عنه في الفقه الاكبر له يد ووجه ونفس كما ذكر الله تعالى في القرآن فهو صفة له بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته ونعمته لان فيه ابطال الصفة انتهى قال الله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقال تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه وقال تعالى يد الله فوق ايديهم وقال تعالى فسبحن الذي بيده ملكوت كل شيء ولا يصح تاويل اليد بالقدرة لان قوله لما خلقت بيدي لا يصح ان يكون معناه بقدرتي مع تثنية اليد ولو صح ذلك لقال ابليس وانا ايضا خلقتني بقدرتك فلا فضل له علي بذلك ولا يصح ان يقال ان وجهه ذاته لان فيه ابطال الصفة قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وغير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على اثبات الوجه له تعالى ولا يقال النفس ذاته لما فيه من ابطال الصفة ايضا قال تعالى حكاية عن عيسى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال تعالى ويحذركم الله نفسه ونحو ذلك من الايات والاحاديث الدالة على اثبات النفس له تعالى والحاصل انها صفات له تعالى بلا كيف قال فخر الاسلام اثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم باصله متشابه بوصفه واما الجهة فقد يراد به ما هو موجود كما مر تفسيره على القولين وقد يراد به ما هو المعدوم ومن المعلوم انه لا موجود الا الخالق والمخلوق فاذا اريد بالجهة امر موجود غير الله تعالى كان

كان مخلوقا فالله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيطه شيء من المخلوقات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وان اريد بالجهة امر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك الا الله تعالى وحده فاذا قيل انه في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح ومعناه انه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه ونفاة الجهة يذكرون من ادلتهم ان الجهات كلها مخلوقة وانه كان قبل الجهات فعلم ان مرادهم بها المعنى الاول او

يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين من المشبهة والمجسمة حيث قالوا مذهب اهل السنة مخالف للنصوص القرآنية وجذبا لبعض القاصرين عن درك حقائق الاشياء من ضعفاء المسلمين الذين لا يهتدون الى معرفة ما اراد الله تعالى من المتشابهات بدون بيان الراسخين تاويلها وسلوكا للسبيل الاحكم وهو تاويلها الصحيح الموافق لقواعد الشرع واللغة غير مخلة ببلاغة الكلام الالهي لانه اقوى في دفع مطاعن المخالفين وجذب عقائد القاصرين اعلم ان علمائنا اختلفوا في تاويل المتشابهات كالوجه والنفس واليد والساق والصورة والاصابع والمشي والاستواء ولفظ الفوق الواردة في الكتاب والسنة فمذهب السلف ومنهم الائمة الاربعة ان علمها مفوض الى العليم الخبير لا يعلمها الا هو والغاية فيها اظهار عجز الخلائق وقصور ادراكهم عن درك الحقائق والراسخون في العلم يقولون امنا به ويعتقدون بحقيقة مراد الله تعالى وقد سلف تفصيل هذا المذهب فالوقف لازم على لفظة الجلالة في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واختار الخلف التعرض الى تاويلها غير جازمين على انه مراد الله تعالى لان التعرض للتاويل عبادة للعبد وبه يدفع مطاعن الجاهلين فالوقف في الاية على الراسخين في العلم وقوله تعالى يقولون بتقدير المبتدأ اي هم يقولون حال من الراسخين والقول الاول احكم من الثاني فمعنى اليد النعمة والقدرة ومعنى الوجه والنفس الذات ومعنى الصورة الصفة وقد عرفت ان الجهة بالمعنى الثاني ثابت له تعالى فلا تاويل في قوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه ونحوهما وقيل معنى صعود الكلم اليه تعالى كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى اتيان الرب اتيان امره وعذابه ولا يشبهه شيء قال ابو حنيفة رح ولا يشبهه شيء من خلقه قال الملا علي قاري شارح الفقه الاكبر وهو مستفاد من قوله تعالى ليس كمثله شيء اي كذاته لان نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل بطريق البرهان كما حققه بعض الاعيان ولا نقول بزيادة الكاف او المثل انتهى فيكون من باب قولهم مثلك لا يبخل اي انت لا تبخل اتى بالمثل للمبالغة وقالوا في معنى المبالغة ههنا اي ليس كمثله مثل لو فرض المثل فكيف ولا مثل له لقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد ففيه رد على المشبهة والفرق الضالة من النصارى قالت النسطورية منهم في عيسى هو ابن الله وقالت الملكانية منهم ان

الله ثالث ثلثة و قالت اليعقوبية منهم هو الله و قد حكى الله تعالى عن اقوالهم الشنيعة في كتابه المتين و في شرح الفقه الاكبر لعلي القاري من شبه الله تعالى شيئا فقد كفر و من انكر ما وصف الله تعالى به نفسه فقد كفر اي لا يماثله فسر المشابهة بالمماثلة لدفع دخل وهو ان المشابهة اشتراك الشيئين في الكيفية مثل الشمس و النار اشتركتا في الضوء و قد سلف انه تعالى لا يتصف بالكيفية فنفي المماثلة بعده مستدرك حاصل الدفع ان المراد من المشابهة ههنا المماثلة لا المعنى المتعارف الذي ذكره المعترض و المماثلة تطلق على المعنيين منتفيه عنه تعالى اشار الى نفي الاول بقوله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر فنفيها عنه تعالى ظاهر بالنقل و العقل اما النقل فقوله تعالى ليس كمثله شيء و قوله تعالى و لم يكن له كفوا احد و اما العقل فقد سلف البرهان عليه في ذيل قوله و لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة و لان التماثل بهذا المعنى عبارة عن اتحاد الشيئين في الماهية فلو كان شيء من خلقه مماثلا له تعالى في وجوب الوجود يلزم تعدد الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و اما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يقوم احدهما مقام الاخر اي يصلح كل واحد لما يصلح الاخر تفسير للسد مع الاشارة الى ان السد معتبر من الجانبين كما هو مقتضى المفاعلة فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده تعالى في شيء من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم و القدرة و غير ذلك اجل و اعلى مما اي من العلم و القدرة في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما اي بين اوصاف الخالق و اوصاف المخلوق لان اوصاف الخالق قديمة ليست عين الذات و لا غيرها و اوصاف المخلوق حادثة زائدة على الذات بالاتفاق و ايد عدم المناسبة بينهما بقول نور الدين احمد بن محمود البخاري قال في البداية ان العلم منا موجود بالاتفاق بين العقلاء بخلاف علمه تعالى فانه مما اختلف فيه بعض الملاحدة كما هو مبسوط في مقامه عرض و علم محدث و في بعض النسخ علم بفتح العين و اللام بمعنى العلامة و هو يطلق على ما وضع لشيء بعينه و على الجبل كما في قوله تعالى في البحر كالاعلام و على الراية كما في قول شاعر كالاعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد و على العلامة كما في قول النحاة فالرفع علم الفاعلية و في اكثرها بكسر العين و سكون اللام و هو الاليق ههنا و محدث تاكيد لما قبله كما يوجد في بعض النسخ غير سديد لانه ذكر في كل واحد من علم المخلوق و علم الخالق خمسة اشياء على طريق التقابل و حينئذ يكون في العلم المخلوق ستة اشياء و جائز الوجود لانه ممكن و كل ممكن جائز الوجود و متجدد في كل زمان لانه عرض و العرض متجدد بتجدد الا مثال على مذهب الاشعري رح فلو اثبتنا العلم صفة الله تعالى كلمة لو ههنا بمعنى اذا يعني اذا اثبتنا العلم صفة لله تعالى زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب اهل الحق و عين ذاته

الشيئين بحيث يصلح احدهما لما يصلحه الاخر و هي بالمعنيين

تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة لكان موجودا لان العلم مبدأ للانكشاف
الواقعي ومبدأ للامر الواقعي لا يكون الا امرا موجودا وصفة ذكرها مقابلة
للعرض ايماء الى ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى على ما مر فلا يرد الاعتراض تكرار
وقديما في مقابلة محدث واجب الوجود اي واجب الثبوت لذاته تعالى في مقابلة
جائز الوجود دائما من الازل الى الابد في مقابلة المتجدد فلا يماثل اي علم الحق علم الخلق
بوجه من الوجوه المذكورة وهذا كلامه فقد صرح اي صاحب البداية في كتابه في موضع
آخر بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في
وصف انتفت المماثلة فهذا التصريح منه ينافي قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه
من الوجوه فانه يدل على ان المماثلة بينهما يقتضي الاشتراك بينهما في جميع الاوصاف
فلزم التناقض بين كلاميه ويمكن التوفيق بينهما بان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيما به الاشتراك والمماثلة كما يقال عمرو مماثل لزيد في الفقه فلزم ان يكون
عمرو مساويا كاملا لزيد في الفقه بجميع الوجوه بان يكون قابلا لتدريس كتب الفقه
وما هو فيها مثل زيد وان كان بينهما تفاوت بوجوه اخر ويمكن ان يكون معنى قوله فلا
يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه ان المماثلة بين العلمين منتفي غير متحققة بوجه من
الوجوه ففيه مبالغة في نفي المماثلة بمعنى انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا وحينئذ
يكون قوله فقد صرح تاكيدا لقوله لا يماثل وقيل في شرح هذا الكلام ان كلامه صرح
مبني للمفعول والمراد تصريح العلماء وحينئذ يلزم التناقض بين كلام صاحب
البداية وكلام المصرح به فان المفهوم من كلامه ان المماثلة في بعض الوجوه
كاف وتصريحهم يشهد على انها تقتضي الاشتراك في جميع الاوصاف ويمكن التوفيق
بالوجهين المذكورين وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة الغرض منه الاعتراض على
من صرح باشتراط الاستواء في جميع الاوصاف سواء كان صاحب البداية وغيره
انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه
فيه ويسد مسده في ذلك الباب اي الفقه وان كان بينهما مخالفة كثيرة في الاوصاف
الاخر فيعلم منه ان الاشتراط في بعض الوجوه يكفي للمماثلة فلا يصح اشتراط
الاستواء في جميعها يرد عليه ان الشيخ الاشعري رح اشترط المساواة في جميع
الوجوه فقال ابو المعين في جوابه وما يقول الاشعري رح من انه لا مماثلة الا بالمساواة
في جميع الوجوه فاسد لان النبي ص قال في الاموال الربوية الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل فجعل المماثلة بين الحنطتين واراد الاستواء في الكيل اي الاستواء
بين الحنطتين في الكيل لا غير اي لا في المكيل وان تفاوتا في اللون وعدد الحبات وفي
الصلابة والرخاوة بان يكون وزن احدهما اثقل وعدد حباته اكثر من الاخرى وحبات
احدهما صلبة والاخرى رخاوة فقد ظهر ان ما قال الاشعري فخالف عن العرف
واللغة والشرع والعقل كما سيأتي من ان المساواة من جميع الوجوه يرفع

التعدد الذي يقتضيه التماثل والظاهر انه لا مخالفة بين كلام الاشعري واللغة و 16
الحديث ولا بين كلامي صاحب البداية على ما هو الظاهر من قول الشارح او بين كلامه
وكلام القوم على ما قيل اعلم انه قد اضطربت كلمات القوم في تفسير المماثلة فعلم
من التصريح وكلام الاشعري انها تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ومن جميع
الوجوه وعلم من كلام صاحب البداية وكلام اهل اللغة انها تثبت بالاشتراك
في بعض الوجوه وما هذا الا تدافع والشارح اراد بهذا الكلام التوفيق بين
كلماتهم لان مراد كلام الاشعري من المساواة من جميع الوجوه المساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة في شئ بسببه المماثلة بين الشيئين كالكيل مثلا في الحديث
فلا بد من الاستواء في الكيل من جميع الوجوه بان لا يكون ما كيل به اكبر من الذي كيل به ٤٣
الآخر وان تفاوت المكيل بالكيل بحسب الذات بان يكون احدهما من الخشب والآخر
من الفضة وعلى هذا اي على ان المراد من المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة
ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية ايضا والمراد بالكلام الذي اورده الشارح بقوله
فقد صرح الخ فقد ظهر من هذا الكلام ان صرح مبني للمفعول كما قيل وقد مر تفصيله
والا وان لم يحمل عليه فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من
جميع الوجوه يرفع التعدد ويوجب الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه يقتضي التعدد
كما يدل عليه حقيقته لباب الكلام في هذا الكلام ان المماثلة تحصل بالاشتراك بين
الشيئين في بعض الصفات وكلام صاحب البداية والشيخ الاشعري مؤول با
لتاويل المذكور لئلا يلزم المخالفة بين اللغة والحديث والعقل ولا يخرج من
علمه وقدرته شئ وذهبت اهل السنة الى ان صفاته تعالى ازلية زائدة على ذاته فهو
عالم بعلم هو زائد على ذاته وقادر بقدرة هي زائدة على ذاته تعالى وذهبت الفلاسفة
الى نفي الصفات الزائدة على ذاته تعالى فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات و
اختار المصنف المذهب الاول بقيد الاضافة واعلم ان الشئ في الاصل مصدر وقد
يطلق ويراد معنى المفعول كما في قوله تعالى والله على كل شئ قدير وقد يستعمل بمعنى
الفاعل كقوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فهو بالمعنى
الاول يطلق على الممكن فقط وبالمعنى الثاني يطلق على الله تعالى ايضا قال ابوحنيفة
وهو شئ لا كالاشياء لان الشئ هو الموجود والله تعالى اول موجود بذاته و
صفاته فالشئ يطلق على الموجود الشامل للذات والصفات القديمة والممكن وعلى
الممكن فقط وعلى ما يعلم ويخبر عنه وقد علمت مما سلف ان دائرة علمه تعالى
اوسع من دائرة قدرته تعالى فان ذاته تعالى وصفاته القديمة والمحال خارجة عن
القدرة داخلة تحت علمه تعالى ولا يلزم العجز بعدم تعلق القدرة بها لان العجز
عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به والمحال غير صالح لتعلق القدرة به
فان قيل اذا كان متعلق القدرة وهو الممكن الخاص ومتعلق العلم عاما وهو

الواجب تعالى وصفاته والممكن والمحال فكيف يرد كلا المعنيين من لفظ الشئ في استعمال واحد قلنا معنى كلام المصنف ولا يخرج من علمه شئ يمكن ان يتعلق به العلم ولا يخرج عن قدرته شئ يمكن ان تتعلق القدرة به ولف المصنف بين هاتين العبارتين في عبارة واحدة طلبًا للاختصار واقام الدلائل على عموم علمه تعالى وشمول قدرته تعالى بقوله لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه توضيحه ان لفظ شئ في قول المصنف ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ نكرة وقعت في سياق النفي تفيد العموم ويؤل الكلام الى سالبة كلية اي لا شئ من الاشياء بخارج عن علمه تعالى وقدرته تعالى ونقيضها موجبة جزئية اي بعض الاشياء خارج عن علمه وقدرته وهي ممتنعة الصدق لان خروج بعض الاشياء عن علمه يستلزم الجهل بالبعض وكذا خروج بعضها عن قدرته يستلزم العجز عن البعض والجهل والعجز نقص محض يجب تنزيه الله تعالى عنه وعند امتناع صدق احد النقيضين يستلزم صدق النقيض الآخر لامتناع ارتفاعهما معًا فلا محالة يجب ان لا يخرج عن علمه تعالى وقدرته تعالى شئ وافتقار الى مخصص فيه ايماء الى دليل ثان حاصله ان نسبته تعالى الى جميع الاشياء مستوية لاقدامه فالجهل بالبعض والعجز عن البعض يحتاج الى مخصص ومرجح والاحتياج ينافي وجوب الوجود فلم تصدق الموجبة الجزئية فوجب صدق السالبة الكلية وهو المطلوب مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة قال الله تعالى وقد احاط بكل شئ علما وقال تعالى ان الله على كل شئ قدير وفرع على الادلة الثلثة بقوله فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير والايجاب الكلي يقتضي الشمول لجميع الاشياء فلا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا كما يزعم اي ليس الامر كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات قال في شرح المقاصد المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلقها تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتًا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلًا وابدًا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام الغزالي بل هو لهم ان الجزئي لما كان متغيرًا ومشكلًا

يمتنع أن يتعلق به علم الواجب تعالى لما يلزم في الأول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسدانية انتهى ويؤيد قول الإمام ما قال صاحب الملل والنحل نقلا عن الحكيم برقلس أنه قال إن الباري تعالى عالم بالأشياء كلها أجناسها وأنواعها وأشخاصها خالف بذلك أرسطاطاليس فإنه قال يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة فإن علمه يتعلق بالكليات دون الجزئيات كما ذكرنا انتهى والمراد بالجزئيات مادية سواء كانت متغيرة كالصور والأعراض أو متشكلة كالأجرام الفلكية فإنها متشكلة وإن لم تكن متغيرة وكالأجرام الكائنة الفاسدة فإنها متشكلة ومتغيرة وأما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب تعالى والعقول المجردة فلا يستحيل بل يجب العلم به واحتجوا بما ذكر من لزوم تغير العلم بتغيرها في الأول والافتقار إلى الآلة الجسدانية في الثاني وهذا القول باطل بما ذكر الشارح وبقوله تعالى ويعلم ما في البر والبحر وكلمة ما عامة متناولة للأشياء كلها سواء كانت كليات أو جزئيات وبقوله تعالى وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقوله تعالى عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة وما أتوا به من الاحتجاج فهو مردود لأن علمه تعالى على الممكنات حضوري بعلاقة المجعولية ولا يحتاج إلى الآلات الجسدانية ولا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم بل يلزم تغير متعلق العلم كما لا يلزم من قدم الصفة قدم المتعلق ولهذا قالوا إن الصفات قديمة ومتعلقاتها حادثة قال المحقق الدواني في بعض تصنيفاته إن مذهب الفلاسفة أن الله تعالى يعلم الأشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والإحساس لفقد الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض لكن لما كان بطريق التعقل لم يكن مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له تعالى الله عن ذلك بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك وقال صاحب الفتوحات لا يكفرون في هذه المسألة وإن كفروا بوجوه أخر وما أفتى الملا علي القاري بكفرهم في <u>مسألة العلم في شرح الفقه</u> الأكبر فهو مبني على أخذ المعنى الأول والقول الأول ولا يقدر على أكثر من واحد عطف على قوله لا يعلم الجزئيات أي لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يقدر الخ وقالوا الله واحد من جميع الوجوه فلا يصدر عنه إلا الواحد وهو الجوهر المجرد المسمى بالعقل الأول لأن الجسم لاشتماله على الكثرة وإلا فلا يكون الواحد واحدا لأن كونه مصدرا لأحدهما غير كونه مصدرا للآخر فيلزم التركيب وقالوا إن العقل الأول جهتان جهة الوجود بالغير وجهة الإمكان الذاتي فبالأولى صدر عنه العقل الثاني وبالثانية صدر عنه الفلك الأول وهكذا إلى العقل العاشر والفلك التاسع على ما هو المبسوط في زبرهم قلنا إنه تعالى واحد بحسب ذاته مع تعدد الصفات القديمة فيصدر عنه تعالى الكثير باعتبارها

وأيضاً المصدرية أمر اعتباري لا يستلزم التركيب **فإن قيل** إن الفلاسفة قائلون على أن العقل الأول صادر عنه تعالى بالايجاب وهو القدرة ينافيه قلنا إن القدرة على قسمين أحدهما بمعنى أن يصح عنه الايجاد والترك وليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه وهذا المعنى مما اختاره المليون والثاني بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى مما اتفق عليه أهل الحق والفلاسفة إلا أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر صفاته تعالى الكمالية زعماً منهم أن تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الأولى أي إن شاء فعل واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية أعني إن لم يشاء لم يفعل ممتنع الصدق وكلتاهما صادقتان في حقه تعالى يقال إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل لأن صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فدوام الفعل وامتناع تركه بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى الذات والدهرية أي ليس الأمر كما يزعم الدهرية وهم قوم ينسبون الكائنات إلى الدهر فمنهم من ينكر وجود الصانع سواه ومنهم من يقر وجوده ولكن يزعمون أن الدهر شريك معه أنه لا يعلم ذاته لأن العلم نسبة بين العالم والمعلوم لأنه إضافة أو صفة ذات إضافة وأيا ما كان يقتضي اثنينية وتغايراً بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واعتقد جميع العقلاء سواهم على أنه تعالى عالم بذاته لذاته لأنه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني لما مر ولو كان مادياً لانقسم إلى الأجزاء فيفتقر إليها وهو ينافي الوجوب وكل مجرد عالم لأن كل مجرد غير محجوبة عن ذاته بل ذاته حاصلة عنده لكون وجوده لنفسه لا لغيره فهو عالم بذاته وما أتوا به من الدليل فهو فاسد لأنهم جهلوا عن كيفية علمه تعالى على ذاته وجعلوه النسبة فضلوا عن سواء السبيل لأن علمه تعالى حضوري مطلقاً سواء كان على ذاته وصفاته أو غيره ولأن تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول بالذات بل يكفي التغاير مطلقاً سواء كان بالذات أو بالاعتبار وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم ولأن كل واحد من الناس تعقل ذاته بذاته وإلا لكان لكل من الناس نفسان أحدهما عاقلة والأخرى معقولة وهو باطل بالضرورة وقالوا إذا لم يكن عالماً بذاته لم يكن عالماً بالغير أيضاً فلم يكن عالماً أصلاً لأن العلم مغاير كما هو المسلم عند أهل السنة فيكون ممكناً معلولاً له تعالى ضرورة امتناع احتياج الواجب تعالى في صفاته وكمالاته إلى الغير فيلزم كون الشيء فاعلاً وقابلاً وهو محال لوجهين الأول أن القبول والفعل أثران فلا يصدران من واحد كما هو المتعارف بينهم ورد بعد تسليم كون القبول أثراً بأنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد على أنه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء آخر فإن دفع باختلاف الجهة بأن الفاعلية لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد المقبول



قلنا فليكن حال المقابلية والفاعلية لشئ واحد ايضا كذلك والثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشئ للشئ وفاعلية له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان والجواب بعد تسليم ذلك يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له (النظام) اي لا كما يزعم النظام وهو ابراهيم بن سيار وهاني النظام قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامه بكلام المعتزلة وهو شيطان القدرية انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح من الظلم والكذب ونحو ذلك فهذا تعميم بعد التخصيص وقال ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشر والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالى ولا يقدر ان يفعل بعباده ما لا صلاح لهم واستدل بانه لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شئ بالنسبة اليه تعالى كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه و(البلخي) اي لا كما يزعم ابو القاسم البلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد واحتج بان فعل العبد اما عبث او سفه او طاعة او تواضع وفعل الباري تعالى لا يتصف منها بانه تعالى ان قدر على مثل فعل العبد يلزم مماثلته تعالى معه وهو باطل والجواب عن الاول ان اتصاف فعل العبد بهذه الاوصاف مبني على اعراضه المختلفة ودواعيه المقتضية وفعل الله تعالى منزه عن الاعراض والدواعي وعن الثاني ان قدرة الله تعالى قديمة ازلية وقدرة العبد ممكنة حادثة فلا مماثلة (وعامة المعتزلة) اي لا كما يزعم الجبائي واتباعه فالمراد بالمعتزلة بعضهم انه لا يقدر على نفس مقدور العبد اي عين فعله مثل تحرك اليد والرجل والرأس والا يلزم دخول الفعل الواحد تحت القدرتين وهو كما ترى باطل لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب منعا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست مؤثرة فالمقدور الواحد داخل تحت قدرة العبد كسبا وتحت قدرة الله تعالى خلقا وستعرف الفرق بين الخلق والكسب في كلام الشارح ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة والارادة للاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون وقوعه بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال والمشهور في استدلالهم برهان التمانع تقريره انه لو اراد الله تعالى ان يوجد فعلا في العبد واراد العبد عدمه فان وقعا معا لزم اجتماع النقيضين وان لم يقعا لزم ارتفاعهما وان وقع احدهما فلا قدرة للاخر هف قلنا باختيار الشق الثالث وهو ان الفعل واقع بقدرة الله تعالى اذ هي المؤثرة عندنا ولا تاثير لقدرة

العبد في مقابلتها اصلاً **وله صفات** اي لله تعالى صفات زائدة على ذاته تعالى مختصة به لا يشارك صفاته صفات غيره الا بحسب الاسم قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر صفاته تعالى كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا الخ هذا ما اثره اهل السنة ومال الفلاسفة والمعتزلة الى انها عين ذاته تعالى فتقديم المسند للتخصيص ونبه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به تعالى لا يشاركه غيره فيها ونبه باضافة الصفات اليه تعالى وجمعها على مغايرتها للذات واعلم ان العقل كما يدل على ثبوت كونه تعالى حيًا قادرًا عالمًا وغير ذلك من الاسماء المشتقة كذلك يدل على ثبوت الصفات من الحيوة والقدرة والعلم وغير ذلك من المبادي من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء والاستدلال بثبوتها ثبوت المبادي فان اتقان افعاله تعالى واشتمال العالم على الامور البديعة والنقوش المتحسنة كما يدل على كونه تعالى عالما يدل على ثبوت العلم وان الشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى يدل على اضافة العلم اليه تعالى ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات واثبت زيادتها بالادلة الثلثة الاول قوله لما ثبت بالادلة العقلية والنقلية من انه تعالى عالم وقادر وحي الى غير ذلك من اسمائه الازلية كالسميع والبصير والمكون والمتكلم والمريد ومعلوم بالعرف واللغة ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب لان الحمل يقتضي مغايرة المحمول عن الموضوع بحسب المفهوم ومن ههنا يتبين ان معنى زيادتها على الذات مفهوماتها على مفهوم الذات لا زيادة حقائقها على حقيقة الذات والثاني قوله وليس الكل اي كل واحدة من الصفات القديمة الفاظ مترادفة لان مفهوم كل واحدة منهما مغاير لمفهوم الاخرى اذ المفهوم من العالم هو المتصف بالعلم ومن القادر هو المتصف بالقدرة والعلم غير القدرة وعينيتها مع الذات ينافي التغاير المفهومي لان متحد المتحد متحد تزيين الدليل على نمط القياس الاستثنائي الرفعي انه لو كانت الصفات الالهية عين ذات الاله لزم الترادف بين الصفات القديمة واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم انه لو كان العلم عين الذات والذات عين القدرة فالعلم عين القدرة بناءً على ما قلنا آنفًا ووجه بطلان اللازم ظاهر مما تلونا عليك فالمذكور في الكتاب مقدمة استثنائية والثالث قوله وان صدق المشتق على شئ يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له اي للشئ توضيحه انه قد تقرر في مقره بالتتبع والاستقراء ان الفاعل من ثبت له الفعل فثبوت العالم والقادر وغير ذلك من الاسماء المشتقة يقتضي ثبوت مباديها له تعالى فهو عالم بعلم هو صفة الازلية وهو قادر بقدرة هي صفة الازلية الى غير ذلك له اي فثبت له اي لله تعالى صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك تفريع على الادلة الثلثة لا كما يزعم المعتزلة اي ليس الامر كما يزعم اكثرهم انه عالم لا علم له او عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة اسود

لا سواد له وهذا مما يأباه العقل السليم ويستردّه العرف لا يقال لعل المراد من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له تعالى بل صفة اضافية وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقاً حتى يكون بمنزلة اسود لا سواد له فحينئذ يرجع قولهم الى مذهب جمهور المتكلمين من ان العلم تعلق مخصوص بين العالم والمعلوم به يصير العالم عالما والمعلوم معلوماً لانا نقول يأباه قولا هم الاول قولهم ان له عالمية لانها ايضاً ليست صفة حقيقية له تعالى فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له تعالى فالعالمية ايضاً كذالك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويتا الاقدام والثاني قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته والعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص بين العالم والمعلوم زائدة على ذاته تعالى فلو كان المراد ما ذكره المعترض فلا وجه لجعل العلم عين الذات والعالمية زائدة على الذات فعلم انهم ينفون العلم مطلقا قال في شرح المقاصد وتقرير اخر ان لله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم **فان قيل** سلمنا ان له علمًا لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيداً بمنزلة قولنا الانسان بشر وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذالك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ولا يعلم ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائمًا بنفسه مبدعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذالك من الكمالات وليس كذالك وقد صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر انتهى وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله اي متلبسا بعلم بمعنى انه تعلق به العلم وقوله تعالى اذ القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وغيرهما من الحيوة والتكوين والسمع والبصر والكلام والارادة في القرآن والاحاديث ناطقة بثبوتها له تعالى ودل صدور الافعال المتقنة المحكمة القوية على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا بدون ثبوت العلم والقدرة له تعالى فقد دل النقل والعقل على ثبوت تلك الصفات القديمة له تعالى وليس النزاع اي بيننا وبين المعتزلة العرض منه نفي مفهوم النزاع بين اهل السنة واهل الاعتزال ودفع توهم من زيادة الصفات على الذات كونها اعراضاً حادثة مستحيلة البقاء

على قياس صفات الخلق فكيف يصح اثباتها للواجب تعالى المنزه عن الحدوث في العلم و
القدرة التي هي من جملة الكيفيات و الملكات الموصول مع الصلة صفة العلم و
القدرة على سبيل التنازع و انث الموصول بتاويل الصفة و الملكة كيفية راسخة
في النفس يعسر زوالها و يقابلها الحال و هي كيفية غير راسخة فذكرها بعد
الكيفيات تخصيص بعد التعميم لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي و له
حيوة ازلية و هي صفة ازلية تقتضي صحة العلم لموصوفها ليست بعرض و لا
مستحيل البقاء عطف تفسير و الله تعالى عالم و له علم ازلي شامل للكليات والجزئيات
و العلويات و السفليات و المشاهدات و المغيبات فهو بكل شئ عليم من الذوات
و الصفات بعلم قديم و لم يزل موصوفا به على الكمال لا بعلم حادث حاصل في ذاته
بالقبول و الانفعال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ليس بعرض و لا مستحيل البقاء
و لا ضروري و لا مكتسب لانهما قسمان من العلم الحصولي الحادث و علمه تعالى
حضوري قديم. و كذا سائر الصفات اي باقيها من الكلام و التكوين و نحوهما قائم به
زائد عليه حادث بالاتفاق بيننا و بينهم فهل للصانع العالم على العلويات و السفليات
و الكليات و الجزئيات و في بعض النسخ الصانع العالم بالاضافة و فتح اللام علم هو
صفة ازلية قائمة به زائدة عليه و كذا جميع الصفات اي الذاتية فهي ازلية قائمة
به تعالى زائدة عليه فانكره اي العلم و كذا سائر الصفات القديمة الفلاسفة
و المعتزلة و زعموا ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى و القول بعينية الصفات يستلزم
نفيها و تمسكوا بوجوه الاول انه لو كانت صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة
لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف و قد ثبت ان الواجب واحد و ما وقع في
كلام البعض من ان واجب الوجود هو الله تعالى و صفاته فمعناه انها واجبة لذات
الواجب تعالى اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد و الا
ختيار ليلزم كونها حادثة و ما ثبت من كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا انما هو في غير
صفاته و اما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب ثم صفاته على
تقدير تحققها و لزوم امكانها يجب ان تكون اثرا له تعالى لامتناع افتقار الواجب
تعالى في صفاته و كمالاته الى الغير فيلزم كونه تعالى الفاعل و القابل و هو باطل لما مر
اجيب بالمنع كما مر و الثاني ان الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه
تعالى عن النقصان و ان كانت كمالا يلزم استكماله بالغير و هو يوجب النقصان بالذات
فيكون محالا و اجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا و ان ما لا يكون عين
الشئ يكون غيره بل صفاته لا هو و لا غيره و لو سلم فلا نسلم استحالته اذ ذلك اذا كانت
صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال و الثالث ان عالمية
تعالى واجبة لاستحالة الجهل عليه تعالى و لاستحالة افتقاره تعالى الى فاعل
يجعله عالما و كذا البواقي و الواجب لا يعلل لانه سبب الاحتياج الى العلة هو

الجواز ليترجح جانب الوجود فعالمية لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فإنها جائزة. والجواب بعد تسليم كون العالمية أمرا وراء العلم معللا به كما هو رأي مثبتي الأحوال أن وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها فيمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فإن اللازم للذات قد يكون بوسط وإلا بد أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرهما من الكمالات وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر أجيب بأنا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فإن الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم أو هما ذاتان ليست أحدهما الأخرى وسيأتي التفصيل في كلام الشارح بمعنى أن ذاته تعالى يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما ويسمونه بالعالمية وهي نسبة بين الذات والمعلومات وهو عندهم حال والحال صفة ليست بموجودة ولا معدومة وبالمقدورات قادرا ويسمونه بالقادرية إلى غير ذلك فثبت المغايرة الاعتبارية بين الصفات باعتبار مغايرة متعلقاتها وإذا كانت الصفات عين الذات فلا يلزم تكثر في الذات على ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة بل تكثر في التعلقات الخارجية عن الذات فلا يتوهم أن الصفات كثيرة فلو كانت عين الذات يلزم تكثر في الذات دون تكثرها اعتباري كما عرفت ولا تعدد في القدماء والواجبات يعني إذا كانت عين الذات لا يلزم تعدد في القدماء كما ذهب إلى قدمها جمهور أهل السنة ولا تعدد في الواجبات كما مال إلى وجوبها بعضهم ففيه تعريض على أهل السنة والجواب من جانب أهل الحق عن تعدد القدماء ما سبق في شرح قول المصنف القديم من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وعليه يقع فتوى الكفر ولا لزوم ما ذهب إليه أهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فإنه ذات واحدة مع أنه يجوز أن يتصف بصفات متعددة فتعدد الذات مع تعدد الصفات جائز بلا مرية والبراهين التوحيدية تثبت وحدة ذاتية وتنفي الشركة في الذات والجواب عن تعدد الواجبات أن الواجب ما يكون قائما بذاته مستغنيا عن الغير والصفات قائمة بالذات مفتقرة إليها وأما قولهم كل ممكن حادث فهو في الممكن المنفصل عن ذاته تعالى والصفات ممتنعة الانفكاك عن ذاته تعالى فلا تكون حادثة والشارح لم يلتفت إليه لظهوره ويلزمكم أيها الفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق توضيحه لو كانت الصفات عين الذات يلزم كون العلم مثلا قدرة الخ واللازم باطل بالضرورة عند من له قلب سليم وفهم مستقيم فالملزوم مثله ووجه اللزوم أن كل عبارة عن نفس الذات على مذهبكم فيكون كل واحدة منها عين الأخرى وكون

الواجب غير قائم بذاته حاصله لو كانت الصفات عين الذات يلزم كون الواجب غير قائم بذاته واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه اللزوم ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها فعلى تقدير عينية الذات مع الصفات يلزم كون الواجب غير قائم بذاته واجاب المدقق عن الاول ما حاصله ان اتحاد المفهومين كمفهوم القدرة والعلم مثلا محال وهو غير لازم اذ لا يقولون باتحاد مفهومهما بل يقولون ان ما صدق عليه القدرة اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة وعن الثاني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاته لكونه مغاير الذاتنا ويجوز ان يكون افراده بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك الى غير ذلك من المحالات منها عدم احتياجنا الى اثبات الصفات الالهية بعد اثبات الذات الصمدية مع انا نحتاج الى اثبات الصفات بعد اثبات الذات ومنها يلزم كون الواحد كثيرا والكثير واحدا ومنها يلزم كون العلم مثلا واجب الوجود ومبدأ للعالم ومنها حمل الصفات على الذات كحمل احد المترادفين على الآخر ولا يخفى ان هذه المحالات انما تلزم عليهم لو قالوا ان هناك ذاتا له صفة وهما متحدان حقيقة بل قالوا ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على الصفات كما قال الشارح بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات الخ **ازلية** اي قديمة لا اول لها لا كما تزعم الكرامية هم اتباع ابي عبد الله محمد بن كرام طائفة من المشبهة يتبعون ابي حنيفة في الفروع كما قال شاعرهم الفقه فقه ابي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام هذا ما قيل والحق ان الشاعر من اهل السنة والدين دين نبينا الذي هو ابن الكرام بن الكرام الى ادم لان اباء النبي وامهاته الى ادم وحواء ليس فيهم كافر في حديث لم ازل انتقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات من له صفات لكنها حادثة سوى القدرة فانها قديمة عندهم لان العلم والسمع والبصر لا يتعقل الا بوجود المعلوم والمسموع والمبصر والموقوف على الحادث لا يكون الا حادثا ولان علة قيام الصفة بذاته تعالى هو كونها كمالا من غير تقييد بالازلية اذ الازلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزء علة فيصح قيام كل صفة ولو حادثة قلنا عن الاول الصفات قديمة وتعلقاتها بمتعلقات هذه الصفات حادثة على حدوثها فالصفات ازلية وتعلقاتها بالمتعلقات فيما لا يزال وعن الثاني سلمنا ان علة قيامها بذاته تعالى ما قالوا لكن جاز ان يكون الحدوث مانعا والقدم شرطا للقيام لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى دليل للمنفي وبطلان قول الكرامية تحرير الدليل انه لو كانت الصفات الالهية حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم ظاهر واما وجه بطلان اللازم فلان ذلك الحادث لا يخلو

اما ان يكون نقصا او كمالا فعلى الاول يلزم كونه تعالى محلا للنقائص وهو محال وعلى الثاني يلزم خلوه تعالى في الازل عن الكمال وهو باطل وايضا لو قام الحادث يلزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك لان تغير الحال يستلزم تغير المحل قد علمت من تحرير الدليل ان المقدمة الاستثنائية مذكورة في الكتاب والشرطية مطوية اعلم ان الصفة على قسمين ثبوتية وسلبية والثبوتية على ثلثة اقسام حقيقية محضة وحقيقية ذات اضافة واضافية محضة لانها لا تخلو اما ان يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ام لا فان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون تحققها من حيث يترتب عليها الاثار موقوفا على تحقق الغير ام لا فان لم يتوقف فهي حقيقية محضة وهي الحيوة وهي صفة بسيطة مبدأ للعلم والقدرة بل مبدأ لسائر الصفات وان توقف فهي حقيقية ذات اضافة مثل العلم والقدرة وان كان تعقلها وتحققها موقوفا على الغير فهي اضافية محضة كالرازقية بالفعل والسلبية على قسمين سلب جميع النقائص عنه تعالى مثل الله ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ونحو ذلك وسلب ما يجوز ككونه تعالى ليس مع زيد بعدما كان فالقسم الاول والرابع لا تجدد فيهما مطلقا والقسم الثاني لا يتجدد في نفسه بل بتعلقاته والقسم الثالث والخامس يتجددان بنفسهما اجماعا لانهما امران اعتباريان لا قيام لهما بذاته تعالى في الحقيقة **قائمة بذاته تعالى** هذه بمنزلة صفة كاشفة للصفات ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به اي بذلك الشيء لا كما يزعم المعتزلة اي ليس الامر كما يزعمون من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره بان خلقه الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او لسان جبرئيل ؑ او لسان النبي ؐ او الشجرة حين اوحى الى موسى ؑ لانهم زعموا ان الكلام منحصر في اللفظي وهو حادث لا يصح قيامه بذاته تعالى وينكرون عن الكلام النفسي الذي يقول به اهل السنة يريد ان المعتزلة زعموا نفي صفاته تعالى لا ان القول بعينيتها يستلزم القول بنفيها ويعلم من هذا الكلام انهم قائلون بوجود الصفات له تعالى الا انهم غير قائمة به تعالى دفعه بقوله لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له تعالى لا اثبات كونه صفة له تعالى غير قائم بذاته تعالى حتى يلزم المنافاة بين كلاميهم ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها اي الصفات موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته كلمة بل للترقي على ما وقعت الاشارة اليه في كلام القدماء من الاشعرية حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان والتصريح في كلام المتاخرين مثل الامام حميد الدين الضريري وقد سلف ما عليه وما له من ان الواجب الوجود بالذات هو الله وصفاته تعالى وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء وسياتي تفصيلها والمراد بالنصارى نصارى الفترة قبل بعثة النبي ؐ وكانوا على دين عيسى ؑ وهو دين الحق في ذلك الزمان وقد افتى صاحب الشرع بكفرهم بسبب قولهم بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اي فما حال من اثبت ثمانية من القدماء كالماتريدية وهي الحيوة والعلم

والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين او اكثر يجوز ان تكون كلمة
او بمعنى بل كما في قوله تعالى الى مائة الف او يزيدون كما قال بعض علماء ما وراء النهر من
ان الصفات الفعلية قديمة كالحقيقية قال صاحب الامالي رحمه الله صفات الذات والا
فعال طرا قديمات مصونات الزوال اي محفوظة عن الفناء والعدم وعند الاشاعرة
الكل الى التكوين فانه اذا تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا
ونحو ذلك والتكوين المفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود معنى اضافي عند
الاشعرية راجع الى القدرة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجود شيء اخرجته
القدرة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو التكوين عندهم وعند الماتريدية انه
صفة قديمة مثل القدرة فالقدرة مصححة لصدور المقدور والارادة مرجحة
لصدوره والتكوين صفة مؤثرة فيه فمبدأ الاخراج هو التكوين عندهم وكما قال الامام
الاعظم وله يد ووجه ونفس كما ذكر الله تعالى في القرآن كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
ويبقى وجه ربك وكقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك و
لا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة وهو قول اهل القدر و
الاعتزال لكن يده بلا كيف وكذا وجهه ونفسه انتهى مع زيادة يسيرة قال الشيخ الاشعري
ان اليد والوجه والنفس كما يليق بذاته وصفاته صفات له تعالى بلا تاويل بنص القرآن
عليها بلا كيف كعجزنا عن معرفة كنه بقية الصفات فضلا عن معرفة كنه ذاته
روي عن الامام احمد بن حنبل ان الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة وعد الاشعري البقاء
من صفاته واثبت ابن سعيد القدم منها وكذا اثبت الرحمة والكرم والرضا والارادة
واثبت القاضي الادراك الشم والذوق واللمس صفات ورد العلم وبالجملة ان القائلين
بالقدماء السبعة او الثمانية او اكثر اولى بالتكفير من النصارى القائلين بالقدماء الثلثة
واشار الى الجواب وانما قال اشار ولم يقل اجاب لان مقصود المصنف بالذات من
سوق كلامه تنبيه على حكم الصفات مع ذاته تعالى ويتضمن الجواب عن تمسكهم ايضا لان
الجواب التام يحصل بنفي المغايرة بين الذات والصفات وبنفي المغايرة بين الصفات
بعضها مع بعض والمصنف رح قد اقتصر على الامر الاول حيث قال هي لا هو ولا غيره
ولم يقل لا هي متغايرة لكن المصنف اشار بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي
التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا انتفى التعدد فرعه فعلم الجواب من عدم لزوم
تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات
فكان السوق لبيان حكم الصفات بالنسبة الى الذات مع تضمنه للجواب عن تمسكهم ولذا
اشتمل كلامه على نفي العينية مع عدم الافتقار اليه في الجواب مع ترك الثاني مع الافتقار
اليه وفيه وهي اي الصفات القديمة ليست عين الذات كما تفوه به المعتزلة والفلاسفة
ولا غيره اي غير الذات كما زعمت الكرامية قال الملا علي القاري المعنى انها لا هو بحسب
المفهوم الذهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم الصفات غير مفهوم

الذات ولا تغايرها باعتبار ظهورها في الكائنات وقال شارح العقيدة الطحاوية فعلم
ان الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه وان كان الذهن قد يفرض
ذاتا مجردة عن الصفات كما يفرض المحال وقد قال النبي م اعوذ بعزة الله وقدرته من
شر ما اجد واحاذر وقال م اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق ولا يعوذ م بغير
الله تعالى فقد ثبت من قوله م ان الصفات ليست غير الذات بحسب الوجود الخارجي كما
لا عينها باعتبار الوجود الذهني والشارح نبّه على تعيين مرجع الضمائر الثلثة بقوله
يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات واذا لم يكن غير الذات فلا يلزم قدم
الغير ولا تكثر القدماء اذ لم يثبت قديم غير ذاته تعالى والقدماء عبارة اشياء متغايرة كل واحد
منها قديم يريد ان النصارى لا يقولون بقدماء متغايرة كما قال اهل السنة فلم كفرت
النصارى ودفعه بقوله والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم
ذلك اي القول بالقدماء لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اقنوم بضم الهمزة قال الجوهري
احسب انها رومية وقيل يونانية بمعنى الاصل الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة و
جعلوا القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم وسموها الاب والابن
والروح القدس يعني عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن والحيوة بروح
القدس فاللف والنشر مرتب وزعموا انه تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم وسموها
اصولا لانها اصول الالوهية او لانها اصول الموجودات وارادوا بالجوهر
القائم بنفسه وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى م فجوزوا الانفكاك
اي انفكاك اقنوم العلم عن ذاته تعالى والانتقال وانتقال اقنوم العلم عن الذات الى بدن
عيسى م فكانت الاقانيم الثلثة ذوات متغايرة لان الانتقال انما يتحقق في الذوات
بالضرورة وهذا انما يتم لو قالوا بالانتقال الحقيقي كما هو المشهور بين الجمهور
واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا يتم لكن كلام الشارح
مبني على قول الجمهور لهاب الجواب ان التعدد فرع الانفكاك والتغاير فلزم على النصارى
القول بتعدد القدماء لقولهم بانتقال العلم عن ذاته تعالى الى بدن عيسى م والاشعرية
لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات وانفكاك بعضها عن بعض كما مر فلا يلزم تكثر
القدماء على مذهب اهل الحق او نقول انما كفرت النصارى لانه لما رفع عيسى م الى
السماء فاختلفت علماء السوء من النصارى فقالت النسطورية منهم هو ابن وقالت
ملكانية ثالث ثلثة وقالت يعقوبية هو الله وقد حكى الله تعالى هذه الاقوال في الكتاب
الحكيم فهذه وجوه كفرهم واصناف بدعهم فان قيل قد تقرر في شريعتنا القويمة
ان لازم الكفر كفر لا لزومه ولا يلزم تكفير كثير من اهل القبلة مع ان امامنا الاعظم
قال لا نكفّر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والنصارى لا يلتزمون
التكثر لكن لزمهم من القول بالانتقال كما نص عليه الشارح قلنا ان لزوم الكفر
المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام ولقائل ان يمنع توقف التعدد و

التكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اعتراض من جانب اهل الاعتزال على اهل الحق توضيحه انا لا نسلم ان التعدد لا يوجد بدون جواز الانفكاك كل واحد من المتعدد من الآخر كما قال من ان التعدد فرع الانفكاك فلزم على النصارى القول بتعدد القدماء لقولهم بجواز انتقال اقنوم العلم الى بدن عيسى دون اهل السنة لعدم قولهم بجواز انفكاك الصفات عن الذات وذكر سنده المنع بقوله للقطع اى للعلم القاطع للظنون والشكوك بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك توضيحه ان التعدد متحقق بدون التغاير بمعنى جواز الانفكاك فان مراتب الاعداد متعددة مع انه ليس بينها تغاير بمعنى جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وكذا الكل من حيث انه كل لا ينفك عن جزئه فانقيل عد الواحد من العدد غير مستقيم لانهم فسروه بما هو نصف حاشيته الاسفل والاعلى مثلا الستة جانبه الاسفل خمسة وجانبه الاعلى سبعة ومجموع الخمسة والسبعة اثنا عشر والستة نصف ذلك المجموع والواحد ليس بعدد لعدم كونه ذا حاشيتين فانه له حاشية واحدة وهو الاثنان وليس اسفله حاشية وايضا العدد كم منفصل وهو ما يقبل القسمة لذاته ولا يكون بين اجزائه حدود مشتركة والواحد يقتضي اللاقسمة فلم يكن عددا ومع ذلك يتألف منه العدد مثل الجوهر الفرد يتألف منه الجسم وليس بجسم قلنا منهم من قال ان العدد ما يقع في العدد فيكون العدد اعم من الكم المنفصل فكل كم منفصل عدد وليس كل عدد كما منفصلا وكلام الشارح مبني على هذا المذهب ولو سلمنا بنائه على المذهب الذي ذكره المعترض كما هو المتعارف فعده من العدد مبني على التغليب بان اطلق على الواحد اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد تغليبا للاكثر على الاقل فانقيل انهم اتفقوا على ان كل مرتبة من مراتب الاعداد لا تتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة وتتقوم بالاعداد التي في تلك المرتبة فالعشرة عشر وحدات لا خمستان ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك من الاحتمالات لانا نتصور العشرة بالكنه مع الغفلة عن خصوصيات الاعداد التي هي مندرجة تحتها ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح بتركيب العشرة عن بعض دون بعض فلا يصح جعل بعض المراتب جزءا من البعض قلنا ان المراد بالجزء ههنا ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتدريجا والمراد الجزء العرفي لا الحقيقي وايضا لا يتصور النزاع عطف على قوله للقطع فهذا سند ثان للمنع وقيل اشارة الى رد قوله ولا تكثر القدماء حاصله ان صفات الله تعالى متكثرة عندهم فكيف يصح قوله ولا تكثر القدماء من اهل السنة في كثرة وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة اي متغايرة مع الذات وبعضها مع بعض او غير متغايرة مع الذات وبعضها مع بعض كما هو المسلم حاصله ان اهل الحق اعترفوا بتكثرها حيث قال الاشعرية سبعة والماتريدية ثمانية وقال علماء ما وراء النهر انها اكثر سواء جاز انفكاكها عن الذات ام لم يجز فلا معنى لتوقف التعدد على التغاير بمعنى

جواز الانفكاك ولما اندفع الجواب المذكور فالاولى ان يقال في الجواب عما تمسكت به
المعتزلة ان المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات قائمة بالذات غير مغايرة عنها
والنصارى وصفوا الاقانيم الثلثة بالصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال تعالى عقيبه انما الله اله واحد حتى انهم زعموا ان
اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى عليه السلام صار مبدأ الاحياء وسائر الخوارق والموصوف
بالصفات الالوهية لا يكون الا ذاتا فقد اعترفوا بتعدد الذوات القديمة فبذلك افتى
القرآن بكفرهم او نقول لا نسلم تعدد القدماء عند اهل السنة لان القديم ما يكون
ازليا قائما بنفسه غير محتاج الى الغير اصلا والصفات قائمة بذاته تعالى فاقرة الى الذات غير
قائمة بذواتها وان كانت ازلية والازلي ما لا ابتداء لوجوده او نقول سلمنا ان القديم ما لا
ابتداء لوجوده مثل الازلي سواء كان قائما بذاته ام لا فلا نسلم استحالة مطلق القديم
سواء كان بالذات او بالزمان بل المستحيل هو القديم بالذات لانه منحصر في الذات المقدسة
غير متجاوز الى الغير اصلا دون بالزمان المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم سواء كان
مفتقرا الى الغير ام لا لعدم استلزامه الى تعدد الواجب لذاته ولا يخفى ان تقسيم القديم
الى القسمين مبنى على مذهب الفلاسفة ومتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات والمتكلمون
ينكرون عن التقسيم وينحصرونه في القديم بالذات ولا قديم غير ذاته تعالى وان لا
يجترأ عطف على قوله ان يقال على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها كما تفوه عليه
الفنرى لان القول بتعدد الواجب بالذات مناف للبراهين الناهضة على وحدة الذات
المقدسة وموافق مع المعتزلة في القول بتعدد الواجباء والقدماء بل يقال هي واجبة
لا لغيرها اي غير الذات تبل لما ليس عينها ولا غيرها اي ذات الله تعالى وتقدس تفسير
لكلمة ما ويكون اي قوله هي واجبة لا لغيرها الخ مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله
تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب اعني لا ما مر الفنرى فكانت الصفات واجبة
لذاته لا لذاتها فلا يلزم القول بتعدد الواجبات بالذات قال في شرح المقاصد معناه واجبة
لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والقصد والاختيار
ليلزم كونها حادثة واما في نفسها فهي ممكنة ولما كان ههنا مظنة اعتراض وهو ان القول
بامكان الصفات القديمة ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى سبق العدم عليه لا بمعنى انه مفتقر
الى الغير كما قالت الفلاسفة بحدوث العالم بهذا المعنى دفعه بقوله ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم غير منفصل عنه توضيحه ان صفاته تعالى صادرة عنه بالايجاب مثل
صدور اللازم عن الملزوم والصادر عن القديم بالايجاب قديم وقد خصص المحققون
قولهم ان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث لا مطلقا والتخصيص فيه
اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته المستحيل عقلا ونقلا
وقد عرفت ان الايجاب في الصفات الكمالية كمال لان لزوم الكمال مع الذات كمال بخلاف
الايجاب في صدور العالم عنه فانه نقص محض لعدم قدرته تعالى حينئذ على الاعدام ولزوم

قدم غير الله تعالى وهو مستحيل عند اهل الحق وههنا بحث وهو لزوم التخصيص فى القواعد العقلية وهو ممنوع مع ان علة الاحتياج هى الحدوث وهو فى الصفات مفقود قلنا نمنع كلية القاعدة فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الامكان ولا نسلم ان علة الحاجة هو الحدوث بل علتها هو الامكان فان استواء طرفى الممكن محوج فى ترجيح احد طرفيه الى الجاعل واما الحدوث فهو مؤخر عن الحاجة فليس كل قديم الها يعنى اذا كانت الصفات الممكنة قديمة فليس كل قديم سواء كان واجبا او ممكنا الها بل الاله هو القديم الواجب والصفات ممكنة فليست بالهة حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة تفريع على المنفى فالقول بتعدد القدماء لا ينافى توحيد الالوهية حتى ينافى البراهين القائمة عليه من برهان التمانع وغيره ولكن ينبغى ان يقال ان الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال ان الله قديم بذاته موصوف بالصفات القديمة لئلا يذهب الوهم اى وهم عامة الناس دون عقلهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية هذا النهى بالنسبة الى اوهام عامة الناس الزاعمين ان كل قديم اله واما الخواص منهم فحاشاهم منه فلا ضيق عليهم فى اطلاق القديم على الصفات فكل اله قديم ولا عكس وكل واجب لذاته اله وبالعكس ولصعوبة هذا المقام اى مبحث الصفات الوجودية الحقيقية قال فى شرح المقاصد لا خفاء ولا نزاع فى ان اتصاف الواجب تعالى بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز لا يقتضى ثبوت صفة له تعالى وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلى والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط ونحو ذلك وانما النزاع فى الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه تعالى العالم والقادر فذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات اى نفى زيادتها على الذات وقالوا هو عالم وقادر بنفسه بدون قيام العلم والقدرة بذاته تعالى وتمسكوا بانها اما ان تكون حادثة او قديمة على الاول يلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن الكمالات والكل باطل بالاتفاق وعلى الثانى يلزم تعدد القدماء وهو ينافى البراهين التوحيدية قلنا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع بعض ليثبت التعدد فان الغيرين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او ليست احدهما الاخرى وبان العالمية واجبة لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا استحالة فى افتقاره تعالى الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته لا تعلل بالعلم بل هو يكون عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة قلنا بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة بصفة ناشية عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط وتمسكت الفلاسفة بانه لو كانت له تعالى صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن كونها واجبة كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وعلى تقدير تحققها

ولزوم امكانها يجب ان تكون اثرا له تعالى لامتناع افتقار الواجب تعالى في صفاته الى الغير فيلزم كونه قابلا لشيء فاعلا له وهو باطل لوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن الواحد و الثاني ان النسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل علة تامة للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء وفاعليه له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان قلنا عن الاول بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لاخر و عن الثاني ان القابلية امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وايضا يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له وبان الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيه عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت كمالا يلزم استكماله بالغير وهو باطل قلنا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته تعالى لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفات الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال وبانه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته تعالى لكانت الحقيقة الالهية مركبة من الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب بمنع الملازمة بل حقيقته تلك الذات الموجبة للصفات وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالوهية فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون القدم اخص اوصاف والكاشف عن حقيقته بل وجوب الوجود هو اخص اوصافه والكاشف عن حقيقته والكرامية الى نفي قدمها يعني ذهبت الكرامية الى نفي قدم الصفات وقالوا انها حادثة ولا يبالون بقيام الحوادث بذاته تعالى و هذا اصحاب محمد بن كرام ونص على ان معبوده على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا و اطلق عليه اسم الجوهر وانتهى مذهبه الى التجسيم والتشبيه واضطربت اقوال اصحابه نقول في قدم الصفات وحدوثها ونص ههنا على حدوثها لان منها ما لا يعقل بدون المتعلقات كالسمع الذي يعقل بدون المسموع والبصر لا يعقل بدون المبصر والكلام لا يعقل بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات وعندنا الصفات قديمة والمتعلقات حادثة بحدوث المتعلقات فلا يلزم من حدوثها حدوث الصفات وقال في شرح المقاصد منها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته تعالى وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب تعالى لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور والتسلسل وقال صاحب الملل والنحل ومما اجمعوا عليه من اثبات الصفات قولهم الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحيوة مشاء بمشية وجميع هذه الصفات قديمة ازلية قائمة بذاته تعالى وربما زادوا السمع والبصر كما اثبته الاشعري وربما زادوا اليدين والوجه صفات قديمة قائمة بذاته وقالوا له يد لا كالايدي ووجه لا كالوجوه وذهبت الاشاعرة الى نفي غيريتها اي غيرية الصفات عن الذات وعينيتها اي نفي عينية الصفات مع الذات فهي لا هو ولا غيره كما مر لانها غير متحدة مع الذات في المفهوم ولا منفكة عن الذات في الوجود هذا ما اثره القدماء منهم واما المتأخرون

منهم فاختاروا انها غير الذات صادرة عنه تعالى بالايجاب والصادر عن القديم بالايجاب قديم فلا يلزم الواسطة بين العينية والغيرية عندهم **فان قلت** يلزم تعدد القدماء المنافي للتوحيد لكونها متغايرة عن الذات قلت المنافي للتوحيد تعدد الذات القديمة بذواتها لا تعدد الصفات القديمة القائمة بذاته تعالى ومال البعض منهم الى انها عين الذات ولا يخفى عليك ان القول بالعينية قول بنفي الصفات والقول بالنفي مخالف عن النقل والعقل وذهبت البعض الى القول بالسكوت لانه لم يوجد الصحة من الكتاب والسنة ولم يتكلم في هذا الباب احد من الصحابة رض والتابعين ويكفي للمؤمن ان يعتقد انه تعالى متصف بنعوت الكمال من العلم والقدرة وغير ذلك ومنزه عن النقص وسماته من الجهل والعجز ونحوهما فان قيل هذا اى القول بنفي العينية والغيرية في الظاهر رفع للنقيضين اى العينية والغيرية وفي الحقيقة جمع بينهما لان سلب العينية عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغيرية لها وثبوت الغيرية لها يستلزم ثبوت العينية لها ولهذا قالوا ان ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعهما واثبات التناقض بينهما بقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن المفهوم من الآخر فهو اى الشئ غيره اى غير الشئ الآخر والا اى وان كان المفهوم من الشئ ما هو المفهوم من الشئ الآخر فعينه مثل الليث والاسد فثبت التناقض بينهما لا يتصور بينهما الواسطة فكيف تكون الصفات واسطة بينهما قلنا فسروا اى الاشعرية الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر يرد بانا اذا فرضنا جسمين موجودين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر لامتناع طريان العدم على القديم ودفعه بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما في الوجود والحيز والجسمان وان لم ينفك احدهما عن الآخر في الوجود لكنهما ينفكان في الحيز وفسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور الواسطة بينهما كلمة بل بمعنى اذ وبين تصوير الواسطة بينهما بقوله بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر فلا يكونان عينين ولا يوجد احدهما بدونه اى بدون الآخر فلا يكونان غيرين كالجزء مع الكل فانه لا يكون عين الكل لتغاير مفهوميهما ولا غيره لامتناع وجود الجزء من حيث هو جزء من الكل بدونه والصفة القديمة مع الذات اى ذات الله تعالى فلا يتصور وجود الذات بدون الصفات ولا الصفات بدون الذات وبعض الصفات اى القديمة مع البعض فانه لا يتصور وجود العلم بدون الحيوة مثلا مع تغاير مفهوماتها ثم التغاير المفهومي بين الجزء والكل وبين الصفة والذات وبين بعض الصفات مع بعضها ظاهر واما عدم وجود احدهما بدون الآخر فبينه على طريق لف ونشر غير مرتب بقوله فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال فلا تنفك الصفة عن الذات في الوجود ولا بعضها عن بعض والواحد من العشرة يستحيل بقائه اى الواحد بدونها اى العشرة وبقائها بدونه اى يستحيل بقاء العشرة بدون الواحد فعدمها عدمه ووجودها وجوده اذ الواحد من العشرة اذ هو منها بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المتعينة متصور فوجدت الذات بدون الصفة المحدثة

فكانت غيرها وانما قيدنا الصفة بالمعينية لان الذات الموجودة لابد لها من الصفة في الجملة لامتناع خلو الذات الموجودة عن الصفات كلها فتكون غير الذات اي فتكون الصفات المحدثة غير الذات لصحة انفكاكها عنها كذا ذكره المشائخ وفيه اي في تفسير الغيرية بامكان الانفكاك بين الشيئين نظر من جانب اهل الاعتزال على اهل السنة لانهم اي المشائخ المفسرين للغيرية ان ارادوا به اي بامكان الانفكاك بينهما صحة الانفكاك من الجانبين بان يصح وجود كل احد منهما بدون الاخر انتقض اي تعريف الغيرية بحسب وجه التقسيمين المذكورين في الشرح عن الغيرية مع كونهما منها لعدم صحة الانفكاك بينهما من الجانبين بالعالم مع الصانع و العرض مع المحل اي موضوع العرض اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه اي الصانع لكونه ابديا سرمديا فلا يصدق التعريف عليهما ولا وجود العرض اي لا يتصور وجوده كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر وجه الظهور ان وجود العرض في الخارج غير مستقل مثل عدم استقلال وجود النسبة في الذهن فلا يوجد بدون وجود موضوعه فلم يتصور في المادتين الا انفكاك من الجانبين بل من جانب واحد فقط مع القطع بالمغايرة بين العالم والصانع وبين العرض والمحل اتفاقا بين المليين وغيرهم وان اكتفوا بجانب واحد اي وان اكتفوا بصحة الانفكاك بجانب واحد فلا ينتقض على المادتين لانه يصح انفكاك كل واحد من الصانع و المحل عن العالم و العرض بان يوجد الصانع والمحل بدونهما لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة القديمة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل لان الجزء مباين عن الكل في الوجود والجعل مقدم فيوجد الجزء بدونه والذات بدون الصفة اي لجواز وجود الذات الواجب تعالى بدون صفته القديمة لان المراد بجواز الانفكاك الامكان الذاتي وهو لا لا ينافي امتناع الانفكاك لاجل مانع وهو قدم الصفة والامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كامتناع عدم العقل الاول لا ينافي امكانه الذاتي يرد سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة عند الاكتفاء بجانب واحد لكن لا نسلم لزومه ذلك بين الجزء والكل فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل لا الكل لا يوجد بدون الجزء فلا يكونان عينين ولا غيرين دفعه بقوله وما ذكر من استحالة الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لانه يوجد في الثلثة بدون العشرة وستقف على بطلان اعتبار الاضافة في كلام الشارح واجاب المدقق باختيار الشق الاول ما حاصله ان المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم و ينفك العالم عن الصانع في الحيز فانه متحيز في حيز والصانع ليس بمتحيز فيه لاستحالة التحيز في ذاته تعالى ولا بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان ينعدم العرض مع بقاء محله وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل و حيز المحل مكانه فكان المعنى من الانفكاك من الجانبين اعم من ان يكون في الوجود او في الحيز وقد اجاب البعض عنه باختيار الشق الاول ايضا فنقله الشارح بقوله ولا يقال في الجواب عن الاشكال باختيار الشق الاول المراد بصحة الانفكاك من

الجانبين امكان تصور كل منهما اى من الغيرين مع عدم الآخر ولو بالفرض اى ولو كان عدم الآخر
بالفرض والتقدير المحض وان كان محالا اى وان كان المفروض محالا كعدم الآخر و
العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان الاتى ثبوت الصانع فقد امكن تصور وجود
العالم مع عدم الصانع ولو بالفرض المحض اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان الاتى عليه عبثا
واما تصور وجود الصانع بدون العالم فظاهر فقد ثبت الانفكاك بينهما من الجانبين
ثم اوضح بقوله بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع
وجود الواحد بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة فلا يمكن تصور
احدهما بدون الآخر فلا يتحقق التغاير بينهما وهكذا الكلام فى الذات مع الصفة القديمة
والحاصل اى حاصل جواب البعض ان وصف الاضافة والحيثية معتبر يعنى الواحد واحد
من العشرة من حيث انه واحد من العشرة وامتناع الانفكاك حينئذ اى حين اعتبار
الاضافة ظاهر لانه يمتنع وجود احد المتضائفين بدون المضاف الآخر ورده على
هذا الجواب بقوله لانا نقول قد صرحوا اى المشائخ المفسرون للغيرية بالتفسير
السابق بعدم المغايرة بين الصفات اى صفات الواجب تعالى بناء على انها لا يتصور عدمها
لكونها ازلية وابدية مع القطع بانه يتصور وجود البعض بدون البعض كالعلم مثلا ثم
يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر كالحيوة مثلا فقد تحقق تصور وجود بعضها مع
عدم بعض فعلم من هذا التصريح انهم اى المشائخ لم يريدوا هذا المعنى اى امكان
تصور كل مع عدم الآخر لئلا يلزمهم تغاير بعض الصفات مع بعض فلو اعتبر امكان تصور
كل مع عدم الآخر فى الغيرية بطل منع تعريفها بدخول الصفات مع انه يلزم توجيه قول القائل
بما لا يرضى به قائله مع انه اى هذا المعنى لا يستقيم فى العرض مع المحل هذا رد ثان للجواب
المذكور حاصله ان تصور العرض الجزئى بدون وجود المحل الجزئى محال فلزم عدم المغايرة
بينهما وهو خلاف اجماعهم ولباب الكلام ان هذا الجواب مردود بوجوه الاول ان
هذا التوجيه توجيه بما لا يرضى به قائله والثانى انه لا يكون التعريف مانعا عن دخول الصفات
القديمة والثالث انه لا يكون جامعا لافراده لخروج بعض افراده كالعرض مع المحل ثم رده
على الحاصل بقوله ولو اعتبر وصف الاضافة كما اعتبره المجيب لزم عدم المغايرة
بين كل متضائفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة والمعلول لانه يمتنع تصور وجود
كل منهما مع عدم الآخر كما يقتضيه التضايف فلزم عدم تغايرهما وهو خلاف اجماعهم
المتضائفين كل اثنين بينهما نسبة متكررة يعنى نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
وهى ايضا معقولة بالنسبة الى الاولى سواء كانتا من نوع واحد كالاخوة او نوعين كالابوة
والبنوة سواء كانتا بين ذوى الارواح كما مر او غيرها كالعلة والمعلول بل بين الغيرين
لان الغير من الاسماء الاضافية لان الغير لا يطلق على شئ الا بالنسبة الى شئ آخر ولا
قائل بذلك اى بعدم المغايرة بين الغيرين والمتضائفين فان قيل القائل صاحب المواقف
لم لا يجوز ان يكون مرادهم اى مراد الاشاعرة بقولهم هى لا عينه ولا غيره

انها اى الصفات لا هو اى ليست عينه تعالى بحسب المفهوم بل مفهوم كل صفة مغاير عن مفهوم الذات ولا غيره بحسب الوجود فى الخارج بان توجد الصفة فى الخارج بوجود ممتاز عن الذات كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه اى الشأن يشترط فى الحمل الاتحاد بين الحاشيتين بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بينهما بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب فانهما متحدان بحسب الوجود متغايران بحسب المفهوم فكان مفيدا لا يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الاتحاد بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم الافادة فى قولنا الحيوان الناطق ناطق مع التغاير بين الحاشيتين بحسب المفهوم لانا نقول انما هو المفهوم من كلام الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط للافادة الحمل وانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه او نقول ان معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فلا يرد النقض بالمادة المذكورة لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع بخلاف قولنا الانسان انسان فانه لا يفيد لعدم المغايرة بحسب المفهوم بين الطرفين قلنا لا يجوز ان يكون مراد الاشعرية ما قال صاحب المواقف لان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات فان المشتقات تحمل على الذات مثل حمل الكاتب على الانسان تتحقق معنى الحمل ههنا لا فى مثل العلم والقدرة اى لا يصح هذا فى المبادى كالعلم والقدرة والسمع والبصر ونحو ذلك فانها لكونها فى مرتبة لا بشرط شئ تحمل على معروضاتها بالحمل المتعارف لعدم اتحادها مع الذات فى الوجود بخلاف المشتقات فانها لكونها فى مرتبة لا بشرط شئ تحمل على معروضاتها بالحمل الشائع مع ان الكلام فيه اى كلام المصنف فى مثل العلم والقدرة ونحو ذلك كما يدل عليه قوله وهى العلم الخ وقيل كلام المشائخ فان محل النزاع بين مشائخنا ومشائخ المعتزلة تلك الصفات كما مر ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد اى لا يصح هذا فى الاجزاء الغير المحمولة اذ لا يقال الواحد عشرة واليد زيد مع ان الواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره بخلاف الاجزاء المحمولة كالجنس والفصل فانها تحمل على النوع وقيل لا صلاح كلام صاحب المواقف انه لم يقصد من التشبيه بالمحمولات صحة الحمل فيما نحن فيه بل اراد لتمثيل الاتحاد فى الوجود والمغايرة فى المفهوم والاتحاد وجودا والمغايرة مفهوما ليس بموجب لصحة الحمل الا ترى ان المحققين صرحوا بان لوازم الماهية متحدة معها وجودا بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها ومغايرة مفهوما بالضرورة مع انها لا تحمل عليها اذ لا يقال الاربعة زوجية ذكر فى التبصرة غرض الشيخ ابى المعين من هذا الكلام تائيد لما ذكره المشائخ من ان الاجزاء الغير المحمولة لا تعد غيرا لكل فلا يعد الواحد من العشرة لا مطلق الواحد غير العشرة ولا يد زيد لا مطلق اليد غير زيد فهى ليست عين الكل ولا غيره وتمهيد للرد على جعفر بن حارث المعتزلى القائل

بانها غير الكل وغرض الشارح من نقل كلامه رد عليه اجمالاً بقوله ولا يخفى ما فيه ان
كون الواحد من العشرة لا مطلق الواحد واليد من زيد لا مطلق اليد غيره اى غير
كل واحد من العشرة واليد مما لم يقل به احد من المتكلمين حتى جمهور المعتزلة
سوى جعفر بن حارث المعتزلى وقد خالف فى ذلك اى فى القول بغيرية تلك الاجزاء
من الكل جميع المعتزلة خصهم بالذكر مع انه خالف جميع المتكلمين لانه داخل فى الزمرة
حيث خرج بهذا القول عن مذهب قومه وعد ذلك اى قوله بغيريتها عن الكل ومخالفته
عن جميع المتكلمين من جهالاته وهذا اى كون هذا القول جهلاً ثابت لان العشرة
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اعتباره اى حال كون ذلك ماخوذا مع الافراد
الباقية مثلاً الواحد الماخوذ مع التسعة الباقية عشرة فيصدق على كل فرد منها ماخوذا
مع الافراد الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اى العشرة لصار غير نفسه واللازم
باطل بالضرورة فالملزوم مثله وجه اللزوم قوله لانه اى الواحد من العشرة لان
نفسه بعض تلك الاحاد فلو كان غير جميع الاحاد لكان غير نفسه وان تكون العشرة بدونه
اى لزم كون العشرة بدون الواحد واللازم باطل ضرورة امتناع وجود الكل بدون
الجزء فالملزوم مثله وجه اللزوم ظاهر وعلى هذا يكون هذا معطوفا على صار بحسب
المعنى بتقدير لزم ومع تمحل التقدير ينتقض باللازم فانه غير الملزوم عند اهل الاعتزال
مع جريان هذا الدليل فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم
بدون اللازم وانه محال فثبت منه عدم كون اللازم غير الملزوم وهو خلاف مسلكهم
ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى ويقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم
ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه
ويمكن ان تكون كلمة ان بالكسر مخففة نافية كما فى قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ و
على هذا يكون هذا القول معطوفا على قوله لانه بعض العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم
لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم وان صدق عليه انه لا يكون بدون الملزوم بخلاف
الواحد فانه من العشرة ولا يكون العشرة بدونه على هذا يلزم عطف الجملة على المفرد
وهو غير جائز نص عليه الرضى وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل كما فى قوله تعالى
فالق الاصباح وجعل الليل سكناً وعلى رأى من جعل قوله وجعل الليل عطفا على فالق الاصباح
لتضمنه معنى فلق صرح به الشارح فى المطول او باعتبار وقوع الجملة فى محل من الاعراب
نص عليه السيد السند فى حاشيته وفيما نحن فيه ليس الامر كذلك وبالجملة لا يخلو
كلام الشارح فى هذا المقام عن التسامح ولو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها واللازم
باطل بالضرورة فالملزوم مثله لانها من زيد هذا كلامه اى كلام صاحب التبصرة ولا
يخفى ما فيه ايماء الى بطلان كلامه لان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى
عدم المغايرة بينهما الا ترى ان المادة من الجسم ولا يتحقق الجسم بدونها مع كونهما
متغايرين ولان مغايرة شئ لكل شئ لا يستلزم المغايرة لكل جزء من اجزائه فلا يلزم

من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لأن العشرة اسم لمجموع الأفراد لا لكل واحد منها وكذا زيد اسم لمجموع أجزائه وأعضائه لا ليده فقط ألا ترى أنه لو حلف أحد والله ليس علىّ لزيد عشرة وله عليه درهم واحد قالوا لا يحنث فعلم منه أن العشرة اسم لمجموع الأفراد لا لكل واحد منها وكذا زيد اسم لمجموع الأعضاء لا لكل عضو منها (وهي) أي صفاته تعالى الأزلية **العلم** اعلم أن في علمه تعالى مباحث الأول في إثبات علمه تعالى اتفق جمهور العقلاء على أنه عالم والمشهور من استدلال جمهور المتكلمين على علمه وجهان الأول أنه تعالى فاعل لفعل متقنًا وكل من كان كذلك فهو عالم وينبّه على الكبرى أن من رأى خطوطا مليحة أو سمع ألفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة وأغراض صحيحة علم قطعا أن فاعلها عالم ويستدل على الصغرى تثبت أنه خالق للأفلاك والعناصر ولما فيها من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن والنباتات وأصناف الحيوانات على أحكام تحار فيها العقول والأفهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع أن الإنسان لم يأت من العلم إلا قليلا ولم يجد إلى الكنه سبيلا والثاني أنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار كما هو المسلم عندهم ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود والمنقول من الفلاسفة على علمه تعالى أيضا وجهان الأول أنه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بالكليات أما الصغرى فلأنه تعالى ليس بجسم ولا جسماني لما مر في كلام الشارح وأما الكبرى فلأن كل مجرد موجود بالفعل قائم بالذات وكل من كان كذلك كان عالما تحقق مبين أن العالم كما هو المشروح في موضعه والثاني أنه عالم بذاته بالعلم الحضوري بعلاقة العينية وقد ثبت أنه تعالى مبدأ لجميع ما سواه والعلم بالمبدأ يستلزم العلم بذي المبدأ وأيضا أنه تعالى منشأ لجميع ما سواه والعلم بالمنشأ يستلزم العلم بالانتزاعي وذهبت شرذمة قليلة من الحمقاء إلى أنه تعالى ليس بعالم أصلا وتمسكوا بوجهين الأول أنه لا يعلم ذاته ولا غيره أما الأول فلأن العلم إضافة أو صفة ذات إضافة يقتضي الاثنينية والتغاير بين العالم والمعلوم وهو ينافي أحدية ذاته تعالى وأما الثاني فلئلا يلزم الكثرة في الذات الأحد من كل وجه لأن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء أن صور الأشياء المختلفة مختلفة كثيرة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة في الذات والثاني أن العلم مغاير للذات فيكون ممكنا معلولا له تعالى ضرورة امتناع احتياج الواجب تعالى في صفاته وكمالاته إلى الغير فيلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو ممنوع أجيب عن الأول بأنا لا نسلم أن علمه تعالى على ذاته أو صفة ذات إضافة بل علمه تعالى على ذاته حضوري بعلاقة العينية ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بأنفسنا وأيضا لا نسلم أن علمه تعالى على الغير بصورة مساوية للمعلوم حتى يلزم ما ذكره بل علمه

تعالى حضوري بعلاقة المجعولية فلا كثرة الا في التعلقات بحسب تعدد المتعلقات وعن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا كما مر والبحث في حقيقة علمه تعالى على خلقه فافترقت الفرق فيها فذهب افلاطون وارسطو واتباعهما الى انه حصولي بتوسط صور الاشياء ثم اختلفوا فذهب افلاطون الى ان تلك الصور قائمة بنفسها لا بذاته تعالى لئلا يلزم التكثر في ذاته تعالى وارسطو واتباعه زعموا ان الصور قائمة بذاته تعالى قايسين على علمنا على الاشياء الغائبة ويرد عليهم انه يلزم كونه تعالى محلا للحوادث والتكثر في ذاته تعالى واستكماله تعالى بالغير وزيادة صفة العلم على ذاته وكون الموجود الاول اضعف وعدم كون العقل الاول اول الموجودات وكل ذلك خلاف عقائدهم الزائغة وايضا ان تلك الصور العلمية ممكنة فائضة عنه تعالى بالقصد والاختيار فهي مسبوقة بالعلم تحرزا عن الجهل المستحيل فيه تعالى فعلمه تعالى بها اما بصور اخر مثلها او تكون تلك الصور العلمية منكشفة بنفسها عنده بعلاقة المجعولية فعلى الاول يلزم التسلسل المستحيل وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح لان الصور وذوات الصور متساوية الاقدام الى الواجب تعالى في كونها مجعولة فالعلم على ذوات الصور بواسطة الصور وعليها بنفسها بعلاقة المجعولية تحكم والمحققون من الحكماء زعموا بان علمه تعالى على الممكنات حضوري بعلاقة المجعولية وهذا القول مما اثره اكثر اهل التحقيق فالعلم بمعنى مبدأ الانكشاف عين ذاته تعالى وهو صفة كمال وبمعنى الحاضر عند المدرك عين الممكنات وهو ليس بصفة كمال فلا يلزم الاستكمال بالغير وزعم بعض المشائين ان صور الاشياء حاصلة في العقل الاول وهو مع الصور حاضر عنده تعالى فالعقل الاول مع الصور علم حقيقي للباري تعالى وهذا القول مردود للزوم الاستكمال بالغير وتقديم علم العقل الاول على علمه تعالى وكونه محلا للحوادث والكثرة وزعمت المعتزلة ان علمه تعالى على الممكنات عبارة عن المعدومات الممكنة الثابتة في الواقع وقولهم مبني على ان الممكنات ثابتة في عالم الواقع غير موجودة فيه وفيه مع ما مر يلزم القول بالتغاير بين الوجود والثبوت وهو باطل وقال الشيخ شهاب الدين المقتول السهروردي صاحب الاشراق ان علمه تعالى على الممكنات بالاشراق النوري الذي هو غير قائم به تعالى بل منفصل عنه تعالى والنسبة اليه تعالى مثل نسبة ضوء الشمس الينا وفيه يلزم ما مر من لزوم الاستكمال بالغير مع ان العلم صفة العالم لا بد ان تقوم به والمتكلمون فسروه بالتفسيرين الاضافة بين العالم والمعلوم وصفة ذات اضافة الى المعلوم فمنا كشف كل واحد واحدهما الممكنات اضافة خاصة ذهب اليه المحققون منهم وفيه انه يلزم ان يكون العلم امرا انتزاعيا فكونه منشأ الانكشاف لا يخلو اما ان يكون بحسب المنشأ او باعتبار نفسه وكل واحد منها باطل على ما بين في محله والمبحث الثالث في شمول علمه تعالى فذهب المتكلمون الى شمول علمه تعالى جميع الاشياء حتى الجزئيات المادية المتغيرة بالدلائل التي ذكرها

الشارح ذيل شرح قول المصنف ولا يخرج عن علمه شيء والمشهور من مذهب الفلاسفة
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية متغيرة كانت او غير متغيرة هذا ما اختاره ارسطو
واتباعه واما الحكيم برقلس فقال انه تعالى يعلم الاشياء كلها اجناسها وانواعها و
اشخاصها واستدل ارسطو ومن تبعه بان العلم على المادية انما يكون بالالات
الجسدانية والله تعالى متعال عنها مع لزوم التغير في العلم على المادية المتغيرة ومنهم
من قال لا يجوز علمه تعالى على ما لا يتناهى بوجهين الاول ان كل معلوم يجب ان يكون ممتازا
وهو ظاهر ولا شيء من الغير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه ومحدود
بالضرورة والثاني انه يلزم صفات غير متناهية وهي العلوم لما عرفت من تعدد
العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول لا نسلم ان كل متميز عن الغير يجب ان
يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا
مغايرته له وعن الثاني ان العلم صفة واحدة لها تعلقات وهي اعتبارات عقلية لا موجودات
عينية ليلزم المحال وقال الامام ان هذه الامور غير متناهية لا اخر لها والبرهان انما
قام على ابطال ما له اول لها ومنهم من قال يمتنع علمه تعالى على المعدوم لان كل معلوم متميز
ولا شيء من المعدوم بمتميز اجيب عنه بمنع الصغرى ان اريد بالمتميز بحسب الخارج
والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومنهم من يمتنع علمه تعالى بعلمه والا لزم اتصافه تعالى
بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان ما هو موجود بالفعل فهو متناه ووجه اللزوم
انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز جهل و
نقص والجواب ما مر انفا فتذكر ومنهم من لم يجوز العلم بذاته ومنهم من لم يجوز
العلم بغيره بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا وهي اي العلم والتانيث بتاويله بالصفة
او باعتبار الخبر صفة قائمة بذاته تعالى ازلية لئلا يلزم خلو ذاته تعالى عن كمال تنكشف المعلومات
اي التي من شانها ان تكون معلومة لا المعلومة بالفعل والا يلزم تحصيل الحاصل فان قيل
ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم قلنا التوقف
على العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة او نقول ان التعريف لعلم الله
تعالى والماخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف مطلق العلم مما سبق من كلام
الشارح عند تعلقها بها اي عند تعلق الصفة بالمعلومات وقت وجودها فالصفة قديمة و
هذا التعلق والمتعلق حادث والقدرة قال السيد السند القدرة هي الصفة التي يتمكن
الحي بها من الفعل وتركه بالارادة قال في شرح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب
الدواعي المختلفة ازلية لما مر انفا واحترز به عن قدرة الخلق تؤثر في
المقدورات كلام الشارح نص على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان التكوين راجع
الى القدرة حيث جعلها مؤثرة في المقدور وعندنا المؤثر في الفعل هو التكوين
والقدرة مصححة والارادة مرجحة عند تعلقها اي القدرة بها اي بالمقدورات

و قت وجودها فالتعلق حادث كالمتعلق المقدور عند الشارح رح و اما القائلون بالتكوين فقالوا بقدم التعلق لان صحة صدور المقدور عنه تعالى غير مختص بوقت دون وقت والحيوة قال السيد السند هي صفة توجب للموصوف بها ان يعلم و يقدر وقال اهل المعقول الحيوة صفة حقيقية محضة وهي مالم يعتبر في مفهومها الاضافة الى الغير و لا حين ترتب الاثر عليها وهي صفة ازلية توجب صحة العلم قال في شرح المقاصد قد علم بالضرورة من الدين و ثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره و لا تاويله ان البارئ تعالى حي سميع بصير و انعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه تعالى عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة والقوة وهي بمعنى القدرة فنسرها بالقدرة لانها قد تطلق على مقابل الفعلية اى صلوح شئ لشئ لم يكن بعد و على مبدأ التغير و ذكرها المصنف للتنبيه على الترادف بينها و بين القدرة وحينئذ كان الاولى ذكرها بعد القدرة بلا فصل ولكنه ذكر الحيوة بين المترادفين لارتباطها بهما كما عرفت وللاشعار على صحة اطلاق القوى عليه تعالى والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك اى تلك المدركات من المسموعات والمبصرات بهما اى بالسمع والبصر او يدرك الله تعالى بهما المدركات ان كان الفعل مذكرا مبنيا للفاعل و ان كان مجهولا فالظرف نائب فاعل له ادراكا تاما فتنكشف المسموعات والمبصرات كشفا تاما زائدا على الكشف العلمي لا على سبيل التخيل والتوهم و ليس ادراكها على هذه الوتيرة و لا على طريق تاثير حاسة اى حاسة البصر بان تخرج الشعاع من العينين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر و قاعدته عند المبصر كما هو مسلك الرياضيين او بان تنطبع صورة المبصر في وسط الجزء المتقدم من الرطوبة الجليدية و تتادى الى ملتقى العصبتين المجوفتين و منه الى الحس المشترك كما هو مذهب الشيخ وغيره في ابصارنا و وصول هواء اى لا على طريق وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى العصبة المفروشة في مقعر السماع كما هو المختار عندهم في سمعنا فههنا مقامان الاول انه تعالى متصف بصفة السمع والبصر الازليين المتغايرين للعلم اما انه متصف بهما فهو ثابت بالضرورة من الدين و ثبت بالكتاب و السنة بحيث لا يمكن انكاره و لا تاويله وقد يستدل عليهما بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا و كل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان و بانهما من صفات الكمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص و هو على الله تعالى محال و قال حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لم يتصف بها فلو لم يتصف بها البارئ تعالى لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه و هو باطل قطعا و اما كونهما متغايرين من العلم فلوجهين الاول ان العلم بالمسموعات و المبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع و البصر فهما متغايران و الثاني انه لو صح اتصافه بالسمع و البصر لكونه عالما بالمسموعات و المبصرات لصح اتصافه تعالى بالذوق و اللمس والشم لكونه تعالى عالما بالمذوقات و الملموسات و المشمومات و الامر ليس كذلك و الثاني ان

سمعه وبصره ليسا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء كما قال لبرائته تعالى عن الحواس والقوى الجسمانية وتنزيهه تعالى عن الاحتياج في وجود صفة الى شيء عدا ذاته تعالى فان قلت لو كان السمع والبصر صفتين قديمتين له تعالى لزم قدم المسموع والمبصر ايضا لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر دفعه بقوله ولا يلزم من قدمهما اى السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى العلم والقدرة والسمع والبصر صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث حين حدوثها لتوضيح المقام ان صفاته تعالى قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة فلا يلزم من قدم الصفات قدم متعلقاتها وبهذا يندفع شبهة المخالف بانه تعالى لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين او حادثين فعلى الاول يلزم قدم المسموعات والمبصرات وعلى الثاني يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وبطلان اللازم شاهد عدل على بطلان الملزوم وجه الاندفاع باختيار الشق الاول وكذا يندفع شبهة اخرى وهي انه تعالى لو كان سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل على ما سلف فالملزوم مثله وجه اللزوم ان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات وليست الحواس الا قوى جسمانية وجه الاندفاع انا لا نسلم كون السمع والبصر للبارى تعالى عبارة عما ذكرتم بل هما له تعالى صفتان ازليتان قائمتان بذاته تعالى **والارادة والمشيئة** وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب اى ترجح تخصيص احد المقدورين من الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع اى ترجح تخصيص احدهما بوقوعه في ذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات عرفهما بتعريف واحد تنبيها على الترادف بينهما وردا على الكرامية حيث جعلوا المشية صفة ازلية تتناول ما يشاء الله تعالى والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات وستقف على تفصيل مذهبهم مع استواء نسبة القدرة الى الكل اى الى كل من الفعل والترك والى جميع الاوقات يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة لا تصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السواء بخلاف الارادة فانها توجب التخصيص قال في شرح المقاصد تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب تعالى في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات وشانها التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وقال في موضع آخر منه تمسك المخالف اى القائل بالايجاب بوجوه الاول لو كان البارى تعالى فاعلا بالاختيار والقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح

ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمة اى لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين انتهى وبما قال اندفع استدلال القائل بالايجاب بان الارادة من حيث الارادة تصلح للتعلق بالفعل والترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلقها باحد المقدورين باحد الاوقات لا بد له من مرجح فيلزم الايجاب او التسلسل لان المقدور ان كان مع المرجح واجب الوقوع فالايجاب او جائز الوقوع فالتسلسل في المرجحات وهو باطل عند اولى النهى فتعين الايجاب وجه الاندفاع منع لزوم المرجح لان الارادة تتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لمرجح وبالجملة الارادة ثابتة له تعالى بنص الكلام وسنة خير الانام واجماع الانبياء عليهم السلام واهل الاديان ومع هذا لا تثبت للايجاب وكون تعلق العلم تابعا للوقوع عطف على سنوا اى مع كون العلم تابعا للوقوع قال في الشرح وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تاخره عنه في الخارج انتهى المقصود ومنها امران الاول التنبيه على تغاير الارادة عن العلم بانه تابع للوقوع فلا يكون مخصصا بل مطلق العلم نسبة الى الكل على السوا بخلاف الارادة قال في الشرح والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة العلم والقدرة وسائر الصفات ضرورة والثاني الرد على الفلاسفة الزاعمين ان ارادته تعالى هو العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمونها بالعناية الازلية ويزعمون ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استعداد المواد وجه الرد ظاهر باثبات التغاير بينهما وما قيل ان التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الموجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض والشمس والقمر دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجي مستفادا عنه كما نتصور السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيكون مرجحا لوجود الاشياء في اوقاتها قلنا ان اراد ان العلم الفعلى ليس بظل وحكاية عن المعلوم فهو باطل وان اراد انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا كما لا يخفى وفيما ذكر من اثبات الترادف بين المشية والارادة تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى قال في شرح المقاصد فمنها قول الكرامية ان ارادة الله حادثة قائمة بذات الله تعالى وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب تعالى لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل

ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته تعالى حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الله تعالى ليست من الاعراض انتهى مع حذف وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله اي فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادة فعل غيره انه امر به والزاعمون به المعتزلة واضرابهم قال في الشرح منها قول النجار من معتزلة بغداد ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت وقد امر العباد بما لم يشاءه منهم قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى وردهما على من زعم بقوله كيف اي كيف يكون الارادة بمعنى الامر وقد امر اي الله تعالى كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مثل الصلوة والصوم ونحوهما والمكلف من جاوز حد البلوغ غير مجنون مؤمنا كان او كافرا ذكرا كان او انثى ولو شاء لوقع اي لو شاء الله تعالى الايمان وسائر الواجبات لحصل الايمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين لانه امرهم بها واللازم باطل بتتبع احوال المكلفين فان منهم مؤمنين ومنهم كافرين ومنهم مطيعين ومنهم عصاة فالملزوم مثله وجه اللزوم انه لو لم يقع لزم العجز فعلم ان الارادة غير الامر تبصرة اختلفوا في معنى الارادة فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية وهي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته تعالى لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هو العلم بما في الفعل من المصلحة وعند ركن الدين ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل نص بها في الشرح وقيل مشية الله تعالى صفة ازلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الانبياء ع ولا الملائكة المقربون وارادته تعالى صفة ازلية لا يطلع عليها المذكورون الا ان المشية في حقنا تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب تلك عشرة كاملة والفعل بفتح الفاء والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين وسيجئ تحقيقه اي التكوين في كلام المصنف والشارح قال في الشرح اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة

الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعدل عن لفظ الخلق اى التخليق
مع ان الخلق اخف واشهر لشيوع استعماله اى الخلق فى المخلوق كما فى قوله تعالى هذا
خلق الله اى مخلوقه فلو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة لله تعالى وهو باطل
بالضرورة **والترزيق** وهو تكوين مخصوص متعلق بالرزق فان قيل ان كل واحد
من التخليق والترزيق داخل فى الفعل فذكرهما بعده حشو دفعه بقوله صرح به اى صرح
المصنف بكل واحد منهما مع دخولهما فى الفعل لكونه اعم منهما والاعم يتناول الاخص
اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك
مما اسند الى الله تعالى نحو الاعزاز والاذلال والانعام والاكرام والقبض والبسط
والقهر والعفو ونحو ذلك كل منها اى من هذه الصفات راجع الى صفة ازلية قائمة
بالذات اى بذات الله تعالى وهى التكوين اى الصفة التى هى المرجع هو التكوين المفسر باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود وتعددت اسمائه بحسب تعدد المتعلقات فاذا تعلق بالحيوة فاحياء
وبالموت اماتة وبالرزق ترزيق وهكذا قال فى الشرح اختلف اسمائها بحسب اختلاف الاثار
لا كما زعم الاشعرى اى ليس الامر كما زعمه الشيخ الاشعرى من انها اى الامور المذكورة
من التكوين والفعل والتخليق والترزيق ونحوها اضافات تحصل من اضافة المؤثر الى
الاثر ليس لها تحقق فى الخارج حتى يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال فى الشرح انه لا
يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون
بالتكوين الازلى ولا خفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى المؤثر فلا يكون
موجودا عينيا ثابتا فى الازل وصفات الافعال ليست من الصفات الحقيقية كما هو مختار
الماتريدية والشارح مشى ههنا على ما هو ملائم لتفسير كلام المصنف القائل على مختار
الماتريدية والا فالمختار عنده مسلك الاشعرى كما نص عليه فى هذا الشرح وفى شرح
المقاصد واختلف المتكلمون فقالت المعتزلة ان صفات الذات ما لا يجرى فيه النفى كالعلم
فلا يقال لم يعلم الله بكذا وصفات الافعال ما يجرى فيه النفى والاثبات نحو الكلام والارادة
قال تعالى كلم الله موسى تكليما ولا يكلمهم الله يوم القيامة يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فالكلام والارادة عندهم مثل التخليق عندنا وقالت الاشعرية صفات الذات
ما يلزم من نفيه وجود نقيضه قيل صفات الذات ما لا يخلو عنها الذات كالعلم ونحوه و
صفات الافعال ما يخلو عنها الذات كالاحياء ونحوه من الاضافات وقيل صفات الذات ما يلزم
النقص من سلبها وصفات الفعل ما لا يلزم النقص من سلبها **والكلام** اى الكلام
النفسى وهى اى صفة الكلام صفة ازلية عبر عنها تعبيرا عن الموضوع له بالموضوع او
عن المؤثر بالاثر او عن المدلول بالدال بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف يعنى اذا
عبر عنها باللسان العربى فقرآن وباليونانية فانجيل وبالعبرانية فتورية وبالسريانية
فزبور فالاختلاف فى العبارات دون المسمى اعلم انه اختلف العقلاء فى حقيقة كلام الله
تعالى فقالت الصابئية والمتفلسفة هو ما يفيض على النفوس من المعانى اما من العقل

لا فعال او غيره وقالت المعتزلة انه مخلوق خلقه منفصلا عنه وقال ابن كلاب ومن وافقه كالاشعري انه معنى واحد قائم بذات الله تعالى هو الامر والنهي والخبر والاستخبار وان عبر عنه بالعربية كان قرآنا وان عبر عنه بالعبرانية كان توراة وقالت طائفة من اهل الكلام والحديث انه حروف واصوات ازلية مجتمعة في الازل وقالت الكرامية انه حروف واصوات لكن تكلم الله بها بعد ان لم يكن متكلما وقال صاحب المعتبر ان كلامه يرجع الى ما يحدث من علمه وارادته القائم بذاته تعالى وقال ابو منصور الماتريدي ان كلامه يتضمن معنى قائما بذاته هو ما خلقه في غيره وقال ابو المعالي ومن تبعه انه مشترك بين القديم القائم بذاته تعالى وبين ما يخلقه في غيره من الاصوات والماثور عن ائمة الحديث والسنة انه تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم بصوت يسمع وان نوع الكلام قديم وان لم يكن الصوت المعين قديما وقالت الحشوية انه مركب من الحروف والاصوات قديم قائم بذاته تعالى وقالت الواقفية انه كائن بعد ان لم يكن لكن منهم من توقف في اطلاق القديم والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق والحادث عليه وقالت الحنابلة ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات قديم غير حادث وقال صاحب المواقف ان كلامه تعالى هو المجموع المؤلف من المعنى واللفظ الغير المرتب اجزائه هذا مجمل اقوالهم وسياتي تفصيل بعضها في الكتاب ومنشأ نزاعهم في مسئلة الكلام انهم رأوا القياسين متعارضي النتيجة احدهما الكلام صفة الله تعالى وكلما هو صفته فهو قديم فانتج قدمه وثانيهما كلامه تعالى مركب من الحروف والاصوات وكلما هذا شأنه فهو حادث فانتج حدوثه واضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كونه صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الحروف والاصوات والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في الحقيقة عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم فالكلام عندهم هو الحسي وهو مخلوق له تعالى واضافته اليه تعالى اضافة التشريف كبيت الله وناقة الله وقولهم باطل فان المضاف الى الله تعالى معان واعيان فاضافة الاعيان اليه تعالى للتشريف كما مر وهي مخلوقة له تعالى بخلاف اضافة المعاني كعلم الله تعالى وقدرته تعالى وحياته وكلامه ونحوها فان كل ذلك من صفاته لا يمكن ان يكون شيء من ذلك مخلوقا والوصف بالتكلم من اوصاف الكمال وضده من اوصاف النقص لقوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا فكان عباد العجل مع كفرهم اعرف بالله تعالى من المعتزلة فانهم لم يقولوا لموسى ان ربك لا يتكلم ايضا وما قالوا قال تعالى الله خالق كل شيء والقرآن شيء فيكون داخلا في عموم كل فيكون مخلوقا

قلنا ذالك من العجب العجب وذالك لان افعال العباد كلها عندهم غير مخلوقة له تعالى وانما يخلقها العباد جميعها فاخرجوها عن عموم كل وادخلوا كلام الله تعالى في عمومها مع انه صفة من صفاته وعموم كل في موضع بحسبه ويعرف ذالك بالقرآن الا ترى الى قوله تعالى تدمر كل شئ بامر ربها فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم ومساكنهم شئ ولم تدخل في عموم كل شئ تدمره الريح وذالك لان المراد تدمر كل شئ يقبل التدمير بالريح عادة وكذا قوله تعالى حكاية عن بلقيس واوتيت من كل شئ المراد من كل شئ يحتاج اليه الملوك وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام اذ مراد الهدهد انها ملكة كاملة في امر الملك غير محتاجة الى ما يكمل امر ملكها فالمراد من قوله تعالى خالق كل شئ اى كل شئ مخلوق وكل موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق فدخل في هذا العموم افعال العباد حتما ولم يدخل فيه الخالق تعالى وصفاته ليست غيره تعالى لانه تعالى هو الموصوف بصفات الكمال وصفاته ملازمة لذاته المقدسة لا يتصور انفصالها عن الذات

وما قالوا في الاستدلال بقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وجهه ان الجعل يستعمل بمعنى الخلق فيكون القرآن مخلوقا قلنا ان جعل اذا كان بمعنى خلق يتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حي ونحو ذالك من الآيات المتعدية الى مفعول واحد واذا تعدى الى مفعولين لم يكن بمعنى خلق بل بمعنى صير كقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقوله تعالى الذين جعلوا القرآن عضين وغير ذالك من الآيات المتعدية الى المفعولين وما قالوا قال تعالى انه لقول رسول كريم وهذا يدل على ان الرسول احدثه اما جبرئيل او محمد قلنا ذكر الرسول معرف بانه مبلغ من مرسله لانه لم يقل قول ملك او نبي فعلم انه بلغه عمن ارسله به لا انه انشأه من جهة نفسه وايضا ان الرسول في احدى الآيتين جبرئيل وفي الاخرى محمد فاضافته الى كل منهما تبين ان الاضافة للتبليغ اذ لو احدثه احدهما امتنع ان يحدثه الآخر وعند اهل السنة كما كان الكلام حسيا كذالك كان نفسيا قائما بذات المتكلم واشار الى اثباته بقوله وذالك اى الكلام النفسي ثابت عندنا لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى وهو الكلام النفسي ثم يدل عليه بالعبارة وهو الكلام الحسي والكتابة والاشارة فالاشارة دالة على وجود الكتابة والكتابة دالة على العبارة والعبارة دالة على المعنى الذي هو الكلام النفسي هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى كسائر الصفات وواحدة لا تختلف باختلاف العبارات والاوضاع والاصطلاحات واللغات وهو اى المعنى الذي يجده في نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها غير العلم الغرض منه جواب عما قال الخصم ان هذا المعنى هو العلم لان مدلول العبارة في الخبر هو علم المتكلم فلم يثبت الكلام النفسي حاصل الجواب انه غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بمجئ زيد وهو يعلم انه لم يجئ فلو كان ذالك المعنى هو العلم بالشئ لزم

امتناع الاخبار عما لا تعلق للعلم به والالازم باطل كما عرفت فالملزوم مثله فان قيل ان الدليل يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدر الاخبار يجد فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة فهذا التصور الذى تزعمونه انه كلام نفسي فلم يحصل مغايرته للعلم مطلقا وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى فاجيب عن الاول بان الذى يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري هو العلم التصديقي دون التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وعن الثاني ان المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته له تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء بالتواتر والاجماع كما ستقف عليه عن قريب وغير الارادة يعنى الكلام النفسي غير الارادة الغرض منه دفع دخل وهو ان الكلام عين الارادة لان مدلول العبارة فى الامر ارادة المامور به وفى النهي ارادة عدم الفعل فلم يثبت الكلام النفسي حاصل الدفع انه غيرها لانه اى الانسان قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه اى اظهار السيد عصيانه العبد للناس وعدم امتثاله اى العبد لاوامره اى السيد فانه يأمره ولا يريد اتيانه ملى المامور به ليظهر عذره عند من يلومه بالضرب ونحوه فثبت منه مغايرة امر الانسان لارادته والامر قسم من الكلام فثبت المطلوب واثبات المغايرة بين كلامه تعالى وعلمه تعالى وارادته تعالى انه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع انه تعالى لم يعلم ايمانه ولم يرده لانه لو علم ايمانه واراده كان مؤمنا البتة لان ارادته توجب وقوع المراد فلو كان الكلام عينهما لما وجد بدونهما والالازم باطل فالملزوم مثله ويسمى هذا اى المعنى الذى وجد فى النفس القائم بها كلاما نفسيا يدل عليه الكلام اللفظي ثم اقام الدليل على ان الموجود فى النفس يسمى كلاما نفسيا بقول من يشق عليه فقال على ما اشار اليه الاخطل هو شاعر من نصارى العرب وقيل هذا البيت منسوب الى على كرم الله وجهه ان الكلام لفى الفؤاد اى القلب وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اى جعل الكلام اللفظي على الكلام النفسي دليلا وما قبله قوله لا تعجبين من امرئ بكلامه حتى يكون مع الكلام اصيلا اى الاخلاق الحميدة وبالاثر عمر الفاروق رض قال عمر يوم السقيفة كنت زورت فى نفسي مقالة اى رتبت واخترعت فى نفسي كلاما وهممت ان اقوله فاشار الى ابو بكر رض ان اسكت وتكلم فلم يترك شيئا مما اردت ان اقوله وكان ذلك فى امر الامارة والخلافة بعد وفاته عم يوم سقيفة بني ساعدة الانصار رض وبمحاورة عامة الناس وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسي كلاما اريد ان اذكره وكفاك دليلا قاطعا على اثبات الكلام النفسي قوله تعالى ويقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله وقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا

كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمداً رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب أن يقال إنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلا الكلام النفسي ثم ذكر الدليل على أن الكلام النفسي صفة له تعالى والدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى إجماع الأمة المرحومة على أنه تعالى متكلم قال في الشرح وبالجملة لا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلماً وإنما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه انتهى فلا يرد ما قيل إن المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الإجماع مع مخالفتهم لأن الإجماع منعقد على ثبوت كونه تعالى متكلماً لا على ثبوت صفة الكلام له تعالى والإجماع حجة قطعية على ما عرف في محله وتواتر النقل عن الأنبياء أنه تعالى متكلم حيث يقولون إنه تعالى أمر بكذا أو نهى عن كذا أو أخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام وقد نص الكلام بإثبات صفة الكلام له تعالى في مواضع منه منها قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً ومنها قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ولقد قال بعض من المعتزلة لأبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة أريد أن تقرأ وكلم الله موسى بنصب اسم الله ليكون موسى هو المتكلم لا الله تعالى فقال أبو عمرو هب أني قرأت هذه الآية كذا فكيف تصنع بقوله ولما جاء موسى الآية فبهت المعتزلي ومنها قوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم فعن جابر رض قال قال رسول الله صلعم بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ طلع لهم نور فرفعوا أبصارهم فإذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا أهل الجنة وهو قول الله تعالى سلام قولاً من رب رحيم فلا يلتفتون إلى شيء مما فيه من النعيم ما داموا ينظرون إليه تعالى حتى يحتجب عنهم وتبقى بركته ونوره رواه ابن ماجة وغيره ففي هذا الحديث إثبات صفة الكلام وإثبات رؤيته تعالى وإثبات العلو وكم في الكتاب والسنة من دليل على تكليم الله تعالى لأهل الجنة وغيرهم وقال الطحاوي رح إن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولاً وأنزله على رسوله وحياً وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً وأيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة ليس بمخلوق ككلام البرية وقال الإمام البخاري رح في صحيحه باب كلام الرب تبارك وتعالى مع أهل الجنة وساق فيه عدة أحاديث فأفضل نعيم أهل الجنة رؤية وجهه تعالى وتكليمه تعالى لهم اللهم ارزقنا بفضلك أفضل نعيم الجنان وقال في الشرح وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام أعني الحي العالم القادر نقص واتصاف بأضداد الكلام وهو محال على الله تعالى فإن قيل قد نص الشارح ذيل كلام المصنف الحي القادر الخ أن الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فإثبات الكلام بالإجماع وبتواتر الأنبياء ليس إلا توقف الكلام على الشرع لأن الإجماع والنقل عنهم من الأدلة الشرعية فلزم التدافع بين كلاميه في هذا الكتاب وأيضاً يلزم التدافع بين ما قال في هذا الكتاب من توقف الكلام على الشرع وبين ما قال في التلويح

من توقف ثبوت الشرع على الكلام حيث قال ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود
البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه قلنا لا نسلم ان الكلام موقوف على الشرع بل
الامر بالعكس فقط لانه قال فى شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك
عن الانبياء ع وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن
صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى وايضا ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع
وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع بل على صدق النبى ع لان مبناه قوله ع لا
تجتمع امتى على الضلالة وقوله ع وما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن و
صدق النبى ع موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على الشرع وقيل الموقوف
عليه الشرع هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع هو النفسى كما مر تفصيله **مع القطع**
اى مع العلم القاطع للظنون والشكوك **باستحالة التكلم** اى التلفظ بالكلام **من غير ثبوت**
صفة الكلام اى المعنى القائم بذات المتكلم الذى هو الكلام النفسى **فثبت صفة الكلام له**
تعالى واذا عرفت ما سلف **فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية** هى العلم والقدرة و
الحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام هذا ما اختاره ابو منصور
الماتريدى واتباعه فالقدماء على هذه التسعة الذات المقدسة وقدمها ذاتى والصفات
الثمانية وقدمها بقدم الذات وعند الاشعرية ان لله تعالى صفات سبعة والتكوين
من الاضافية وقيل الصفات الثمانية هى تلك المذكورة سوى التكوين وذكر بدله البقاء
وقيل تسع وهى ما قال الاشعرية والتكوين والبقاء وعند علماء ما وراء النهر الصفات
القديمة كثيرة جدا لعدهم الصفات الفعلية من القديمة واليه اشار صاحب الامالى
بشعره صفات الذات والافعال طرا = قديمات مصونات الزوال = وحينئذ فا
لقدماء كثيرة جدا يرد ان الارادة والتكوين والكلام قد مر ذكرها فذكرها ثانيا ليس
الا التكرار المهروب عنه دفعه بقوله **ولما كان فى الثلثة الاخيرة** اى الارادة و
التكوين والكلام **زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها** اى هذه الثلثة **وقدمها**
وفصّل الكلام اى فصل المصنف كلامه او كلام الله تعالى بعض التفصيل **فقال** اى المصنف
وهو اى الله تعالى **متكلم بكلام هو صفة له** اى قائمة بذاته تعالى دون غيره
من الملك ع او النبى ع او اللوح المحفوظ او غير ذلك ضرورة امتناع اثبات المشتق
وهو لفظ متكلم صادق عليه تعالى للشئ وهو ههنا ذاته تعالى المقدسة ويصح اطلاق
الشئ عليه تعالى على القول المختار قال ابو حنيفة رح هو شئ لا كالاشياء اما كونه تعالى شيئا
فلقوله تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله واما كونه تعالى لا كالاشياء فلقوله تعالى ليس
كمثله شئ ولم يكن له كفوا احد من غير قيام ماخذ الاشتقاق به اى بهذا الشئ و
هو لفظ التكلم فوجب قيامه به تعالى وقيامه يستلزم قيام الكلام به تعالى وفى هذا اى
فى قوله صفة له رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره من
الملك ع والنبى ع واللوح المحفوظ وشجرة موسى ع ونحو ذلك فيكون كلامه

مخلوقا غير قائم به تعالى حتى يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخلوقة لانه عبارة عن الالفاظ الدالة على المعاني مثل الكلام في الشاهد المؤلف من الحروف والاصوات ولان كلامه مشتمل على الاخبار عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم مثل الملائكة والانبياء والجنات والجبال ونحوها وهؤلاء لم يكونوا في الازل بالضرورة فلا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار عن المعدوم وذلك سفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اجيب عن الاول ان الكلام المؤلف هو اللفظي ولا نقول بقدمه بل هو حادث والقديم هو النفسي وهو غير مؤلف وعن الثاني ان صفة الكلام قديمة وتعلقها بمتعلقاتها فيما لا يزال حادث كسائر الصفات القديمة وليس صفة له تعالى ومعنى كونه تعالى متكلما ايجاد الحروف والالفاظ في الاجسام المخصوصة وهذا المعنى عدول عن الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها وايضا لو صح ان يوصف احد بصفة قامت بغيره لصح ان يقال للبصير اعمى وللاعمى بصير وايضا لصح ان يوصف الله تعالى بالصفات التي خلقها في غيره من الالوان والروائح والطعوم والطول والقصر ونحو ذلك وكل واحد من التاليين باطل بالضرورة وبالجملة فاهل السنة كلهم من اهل المذاهب الاربعة وغيرهم من السلف والخلف متفقون على ان كلام الله تعالى غير مخلوق ولكن بعد ذلك تنازع الخلف في ان كلام الله تعالى هل هو معنى واحد قائم بالذات او انه حروف واصوات تكلم الله تعالى بها بعد ان لم يكن متكلما او انه لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قديم ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لانها لو كانت حادثة لكانت ذاته خالية عن الكلام في الازل فتتغير ذاته تعالى عما عليه وقبول التغير من سمات الحدوث وايضا الاتصاف بالحادث لا يخلو اما ان يكون صفة كمال او نقص على الاول يلزم خلو ذاته عن الكمال في الازل وعلى الثاني يلزم اتصافه تعالى بالنقص واللازم بكلا الشقين باطل بالضرورة ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اي الحروف والاصوات اعراض اذ الصوت كيفية في الهواء والحرف صوت مخصوص حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي فثبت حدوث الحرف الاول لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو مستفاد من قوله تعالى هو الاول والاخر وكذا حدوث الثاني بالضرورة والعيان وفي هذا اي في قول المصنف ليس من جنس الحروف الرد على الحنابلة حيث قالوا كلامه تعالى حروف واصوات قديم قائم بذاته تعالى قال في شرح المقاصد ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام

الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا انتهى والكرامية حيث زعموا ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثانى من القياسين المذكورين وقدحوا فى كبرى القياس الاول بان ما هو صفته تعالى لا يلزم ان يكون قديما كما قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته تعالى القائلين صفة الحنابلة والكرامية بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك اى مع كونه عرضا الخ فهو قديم عند الحنابلة كما مر وحادث عند الكرامية كما عرفت ولا يخفى ان الاول ليما وم البداهة والثانى يخالف البرهان المذكور وهو اى الكلام صفة اى معنى قائم بالذات اى بذاته تعالى منافية للسكوت الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه اى على التكلم والآفة التى هى عدم مطاوعة الآلات اى آلات التكلم كاللسان والعضلات المحركة له اما بحسب الفطرة اى بحسب الخلقة كما فى قوله ع كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث كما فى الخرس وهو آفة فى اللسان لا يمكن معها ان يعتمد مواضع الحروف وهو اعم من البكم لتناوله الاصلى والعارضى بخلاف البكم فانه مختص بالاصلى او بحسب ضعفها اى الآلات وعدم بلوغها حد القوة على التكلم والعطف للتفسير كما فى الطفولية فان قيل هذا اعتراض على القول بمنافاة الكلام للسكوت والآفة هذا اى كون الكلام منافيا للسكوت والآفة انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى والكلام فى الكلام النفسى لكونه صفة له تعالى دون اللفظى ثم ذكر الدليل على الحصر بقوله اذ السكوت والخرس انما ينافى اى كل واحد منهما التلفظ وهو فى اللفظى لا فى النفسى وايضا يلزم التدافع بين كلامى المصنف فان قوله ليس من جنس الحروف والاصوات يشهد على ان المراد بالكلام النفسى وقوله هو صفة منافية للسكوت الخ يدل على ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظى وما هذا الا التدافع قلنا المراد من السكوت والآفة السكوت والآفة الباطنيان ثم فسرها بقوله بان لا يريد فى نفسه التكلم تفسير السكوت ولا يقدر على ذلك اى على ارادة التكلم تفسير للآفة فالسكوت الباطنى ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه والخرس الباطنى عدم القدرة على الارادة فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس فالكلام اللفظى مناف للسكوت والخرس اللفظيين والنفسى مناف للسكوت والخرس النفسيين فان قلت فالواجب على المصنف رح ان يفسر السكوت والآفة فى كلامه بعدم التدبر فى نفسه وعدم القدرة على التكلم قلت تقدير قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وتقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات هى عدم القدرة على الارادة وقيل فسرها بالمعنى المشهور الذى يعرفه جميع العقلاء ليكون معرفتهما وسيلة الى معرفة المطلوب والله تعالى متكلم بها اى بصفة الكلام آمر ناه مخبر يعنى انه اى الكلام صفة واحدة شخصية قائمة بذاته تعالى لا تعدد فيها باعتبار ذاتها بل باعتبار تعدد الاضافات العارضة لها باختلاف التعلقات كما ان زيدا واحد بالشخص فهو باعتبار اضافته الى عمرو اب والى بكر ابن والى هند زوج والى علم موصوف والى خالد

مولى قال فى الشرح المذهب لامه الازلى واحد يتكثر بحسب التعلق انتهى فمن نعم ان
الكلام ليس صفة واحدة بل خمس صفات الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء
وكون الاستفهام لامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام فليس بشئ
لان هذا التعدد باعتبار تعدد المتعلقات لا باعتبار الذات تتكثر بالنسبة الى الامر والنهى
والخبر لا من قبيل تكثر النوع بحسب الجزئيات ولا من قبيل تكثر المركب باعتبار الاجزاء
الخارجية لانها حينئذٍ لا تكون هوية واحدة كسائر الصفات بل من قبيل تكثر الجزئى
الحقيقى بحسب تكثر الاضافات العارضة له باعتبار اختلاف المتعلقات كتكثر زيد
بحسب تكثر الاضافات كما مر تفصيله باختلاف التعلقات فان تعلق الكلام بالمامور به يكون امر
وان تعلق بالمنهى عنه يكون نهيًا وان تعلق بالمخبر عنه يكون خبر مع كون الكلام صفة واحدة
وهكذا تعدد الكتاب لا لهيته بتعدد تعلقات صفة الكلام كالعلم والقدرة وسائر الصفات
اى باقيها فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات و
الاضافات فكذا صفة الكلام واحدة قديمة والتكثر انما هو فى التعلقات لما ان ذالك اى
كون كل واحدة من الصفات واحدة والتعدد باعتبار التعلقات اليق بكمال التوحيد لان اللائق به
نفى الصفات القديمة الا انا اثبتنا ثمانية لضرورة ثبوتها بالنصوص القطعية الصريحة ولا
نثبت مازاد عليها لعدم وجود الداعية اليه ولانه دليل تان على وحدة كل واحدة من تلك الصفات
بحسب الذات وان تعددت بحسب التعلقات لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها هذا دليل خطابى
يفيد الظن لا برهانى ولا نعدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم اطلاعك
عليه لا يدل على عدمه فى الواقع والمسئلة مما يطلب فيه اليقين فان قيل هذا اعتراض مبنى على
ان الكلام كلى والامر والنهى والخبر جزئيات له ومن المعلوم عند اولى العلم ان الكلى لا يوجد
فى الخارج بدون وجود الجزئى فيه من جزئياته هذه اى الامر والنهى والخبر اقسام
للكلام اى جزئيات له وهو كلى لها لا يعقل وجوده اى وجود الكلام بدونها اى بدون هذه الا
قسام وهذا الاعتراض بطريق المعارضة وهو ان دل دليلكم على كون صفة الكلام صفة واحدة
والتكثر الى هذه الاقسام باعتبار التعلقات لكن لنا دليل يدل على خلافه وهو ان الكلى منحصر
فى هذه الاقسام ولا يعقل وجوده بدونها لان الكلى اذا كان منحصرا فى الاقسام المعدودة
فانتفائها يستلزم لانتفائه فلا يوجد الكلام بدونها فلا بد ان توجد هذه الاقسام فى الا
زل فتتكثر صفة الكلام قلنا ممنوع اى كون الامر والنهى والخبر اقسامًا للكلام ممنوع
بل يصير اى الكلام احد تلك الاقسام فيما لا يزال اى فى الزمان المستقبل بعد الازل واما
فى الازل فلا اقسام له لا حقيقة ولا اعتبار الجواب ان عدم وجود المقسم
بدون وجود قسم من الاقسام مسلم فى المقسم الحقيقى فان الانسان المقسم لا فرد ه
لا يوجد بدونها اما عدم وجوده بدونها فى المقسم الاعتبارى كقسمة زيد الى عوارضه
من الضاحك والكاتب والماشى ونحو ذالك فغير مسلم فانه قد يوجد بدونها وقد يوجد
معها نسبة الكلام الى هذه الاقسام مثل نسبة المعروض الى عوارضه فيوجد فى الازل بدونها

واعلم ان هذا الجواب مبني على مذهب عبد الله بن سعيد القطان قال في الشرح قال عبد الله بن سعيد انه ليس في الازل شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد علمت ضعفه انتهى وجه الضعف ان وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وذهب بعضهم هو الامام الرازي قال في الشرح وقال الامام الرازي هو انه في الازل خبر ومرجع الباقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي بالعكس يعني حقيقته الاخبار عن كون الكف عن الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب وحاصل الاستخبار اي الاستفهام الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وغرض الامام عن هذا الارجاع دفع استدلال المعتزلة القائلين على كون كلامه حادثا وهو ان كلامه مشتمل على الامر والنهي والاستخبار والنداء ونحو ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاستخبار والنداء بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث مستحيل على العليم الحكيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا حاصل الدفع لا نسلم ان كلامه مشتمل على هذه الاقسام حتى لزم السفه والعبث عليه تعالى ولا يخفى ان الاخبار بلا سامع سفه وعبث لا يجوز ان ينسب اليه تعالى فالجواب الدافع لاستدلالهم ما سيأتي عنقريب ورد ما قال ذلك البعض بانا نعلم اختلاف هذه المعاني اي الامر والنهي والخبر لاختلاف مدلول كل واحد منها عن مدلول الاخر لان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف الامر والنهي والاستخبار والنداء فانها انشاءات لا تحتملهما وايضا ان مدلول كل واحد منها مباين عن مدلول الاخر على ما عرف في محله وما اتى به الامام فهو غير مفيد له لان المفيد له اثبات الاتحاد وهو ليس بثابت بل الخبر لازم بمعنى الامر فان مفهوم الامر مثلا طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم هذا معنى قوله استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد بين كل المتلازمين كالاب والابن وهو باطل **فان قيل** الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه اعلم ان ههنا اشكالين على ازلية الكلام ذكرهما في شرح المقاصد الاول ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا يلزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا مخاطب والاستخبار والنداء بلا سامع وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب اليه تعالى والثاني ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الرسول وغير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال عليه تعالى قال تعالى ومن اصدق من الله حديثا ومن اصدق من الله قيلا ولهذا اتفق المليون على امتناع كذبه تعالى اما اولا فلانا

لاجماع من العقلاء واما ثانياً فبما تواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز والجهل والعبث واما رابعا فلانه لو اتصف بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه واما خامسا فلانه ينافي مصلحة بعثة الانبياء لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تخفى على المتفكر فهذا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان قيل هو الحق فلا اشكال اي لا توجه لهذا الاشكال من المعتزلة لانه مبني على كون كلامه تعالى النفسي امرا ونهيا وخبرا ونحو ذلك كما هو مذهب الجمهور وان جعلناه اي وان جعلنا كلامه النفسي تلك الاقسام في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وغيره فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به كالصلوة والصوم وغيرهما في وقت وجود المامور اي المكلف وصيرورته اهلا لتحصيله اي المامور به فيكفي وجود المامور اي المكلف في علم الامر تعالى كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره ان يفعل كذا بعد الوجود اي وجود الابن في وقته هذا جواب عن الاشكال الاول بوجهين احدهما لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال وثانيهما للجمهور حاصله ان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطابات النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة وقال في الشرح كلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود كما هو الظاهر من التقرير المذكور او المعدوم ليس بمامور في الازل ولكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا واجاب في الشرح بوجهين اخرين ايضا الاول ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي والثاني ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال واجاب عن الاشكال الثاني بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة من الماضي والحال والمستقبل اذ لا ماضي ما كان في صورته فهو اخبار محض خال عن الزمان اذ لا مستقبل ولا حال بالنسبة اليه تعالى فلا يتصف كلامه في الازل بالازمنة لعدم وجود الزمان في الازل وانما يتصف بها فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وبحسب توجه الخطاب للسامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له كان ماضياً وان كان معه او بعده كان حالا او مستقبلا لتنزهه عن الزمان اي لتنزه الله تعالى عن احاطة الزمان عليه لما ثبت فيما سلف ان الزمان عندنا امر متجدد يقدر به متجدد اخر والله



تعالى منزه عن التجدد و التغير كما ان علمه تعالى ازلى لا يتغير بتغير الزمان توضيحه ان كلامه تعالى ازلى لا يتغير بتغير الزمان و ان تغير تعلقاته بتغير المتعلقات كما ان العلم صفة ازلية لا يتغير بتغير الزمان و لا يلزم من تغير تعلقاته بحسب تغير المتعلقات تغير العلم و كذا لا يتغير من تغير التعلقات صفة الكلام و بهذا التحقيق حصل الجواب عما قالت المعتزلة من ان الكلام لو كان ازليا لكان ابديا لان ماثبت قدمه امتنع عدمه فبقى التكليف فى دار الجزاء و لما اختص مكالمة موسى ع فى الطور بل استمر ازلا و ابدا و اللازم بكلا شقيه باطل حاصله ان الكلام و ان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص و الافعال حادثة بارادة من الله تعالى و اختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد بعد بلوغه و ينقطع بعد موته و يتعلق الكلام بموسى ع فى الطور على ذلك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام و ظهوره و كذا يخرج به الجواب عما قالوا من ان القديم يستوى نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما فى العلم و القدرة فيتعلق الامر و النهى بكل فعل حتى يكون المامور منهيا و بالعكس و اللازم باطل قطعا حاصله ان الكلام و ان كان ازليا لكن تعلقاته حادثة بارادة من الله تعالى و اختياره فيترجح بعض الافعال لتعلق الامر و بعضها لتعلق النهى و لما صرح بان ازلية الكلام حاول التنبيه اى قصده على ان القرآن ايضا كلام قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم و بادخال قد على المضارع اومى الى ان اطلاق القرآن على النفسى القديم قليل كما يطلق على النظم المتلو الحادث هذا شائع بين العوام و الخواص فقال و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و هذا محل التنبيه لان المتصف بعدم الخلق هو النفسى دون الحسى و القرآن فى الاصل مصدر و تارة يذكرو يراد به القرأة قال تعالى و قرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا و قال النبى ع زينوا القرآن باصواتكم و تارة يذكرو يراد به المقروء قال تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطن الرجيم و قال تعالى و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و قال النبى ع ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف و قال الزجاج و ابو عبيدة القرآن ماخوذ من القرء و هو الجمع و سمى به لانه يجمع السور و الايات و الحروف و قال البعض انه ماخوذ من القرن و سمى به لان فيه من السور و الايات و الحروف يقترن بعضها مع بعض او لانه فيه من الحكم و الشرائع مقترن بعضها ببعض و قال على القارى و القرآن يطلق و يراد به القرأة و يراد به المصحف و يراد المقروء و القرآن المحكوم عليه بالقدم هو صفة الازلية القائمة بذاته و القرآن المتلو الحادث هو المنزل على الرسول ع المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة يرد انه لم قال المصنف القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق و لم يقل القرآن غير مخلوق مع انه اقصر و خير الكلام ما قل و دل دفعه بقوله و عقب القرآن بكلام الله تعالى ان ذكر كلام الله بعد القرآن لما ذكرا لمشائخ من انه يقال القرآن كلام الله غير مخلوق و لا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات و الحروف قديم فان اطلاق القرآن على المؤلف شائع عند اهل اللغة و القراء و الاصوليين كما ان اطلاق كلام الله على النفسى شائع فى عرف اهل السنة و لان القرآن يشعر بالقرأة

المتعلقة باللفظ دون المعنى فيسبق الى الفهم عند الاطلاق اللفظي وايضا في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان بشر ضاحك كما ذهب اليه اي الى قدم المؤلف الحنابلة هم اتباع الامام الرابع احمد بن حنبل رح جهلا اي لاجل عدم علمهم على حقيقة الكلام قال في الشرح كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به الفرقان فانتظم حرفا فحرفا فهو ما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا او عنادا اي لاجل انكارهم عن الحق مع العلم عليه والقول بقدم الكلام اللفظي المؤلف من الاصوات والحروف لا يصدر عن الصبيان فضلا عن الامام صاحب المناقب العظيمة وكان حافظ الف الف حديث وكان في مذهبه ائمة كبار ومشائخ عظام فوجب علينا ان نوجه هذا القول بوجوه الاول ان القول بقدم المؤلف صدر عن بعض اصحابه جهلا او عنادا لا عن الامام الرابع والثاني ان معنى قولهم ان اللفظي غير مخلوق انه غير مختلق ومفترى ومكذوب يقال خلق الكلام اذا افتراه وبهذا المعنى اطلق المعتزلة على القرآن انه غير مخلوق اي مختلق ومفترى ثم الناقلون لهذا القول غلطوا فوضعوا القديم موضع غير مخلوق وشاع ان مذهبهم ان الكلام اللفظي قديم غير مخلوق والثالث ان مرادهم ان الكلام اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيذكره في هذا الكتاب وقام غير المخلوق مقام غير الحادث يعني قال المصنف كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل غير حادث بدل غير مخلوق مع ان الشائع في عرف المتكلمين في بحث الصفات القدم والحدوث تنبيها اي لاجل تنبيه المصنف على اتحادهما اي الحادث والمخلوق ردا على الفلاسفة حيث زعموا ان العقول والافلاك مخلوقة غير حادثة بمعنى سبق العدم عليها لكونها قديمة بالزمان عندهم وقصدا اي لاجل قصد المصنف الى اجراء الكلام على وفق الحديث حيث قال م القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم اذ قال م القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يقل غير حادث قال بعض الشراح هذا الحديث موضوع وايد قوله بنقل اقوال ائمة الحديث وقال كل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين لهم باحسان وقال فخر الاسلام قد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسئلة خلق القرآن فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وبالجملة القائل بخلق القرآن والكلام النفسي كافر باقوال الصحابة والتابعين لهم باحسان واقوال الائمة المجتهدين قال علي القاري اعلم ان ماجاء في كلام الامام وغيره من تكفير القائل بخلق القرآن محمول على كفران النعمة لا على كفر الخروج عن الملة الاسلامية واما حديث من قال ان القرآن مخلوق فقد كفر فغير ثابت او المراد من المخلوق المختلق المفترى ولا شك في كفر من قال انه مفترى انتهى مع حذف وزيادة لكنه يعلم من تتبع الكتب ان المراد بالكفر هو الخروج عن الملة الاسلامية لان النفسي صفة تعالى فيلزم من القول بخلقه نفي قدم الصفة والخرس والسكوت وكونه تعالى محلا للحوادث ويلزم منه حدوثه تعالى لان محل الحوادث حادث بل يستكرهون

نسبة الحدوث الى الكلام اللفظي وان كانت في حقه صادقة لئلا يذهب الوهم الى حدوث النفس القديم وتنصيصاً على محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بالعبارة المشهورة بين الفريقين اي اهل السنة واهل الاعتزال وهو اي محل الخلاف ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اي لاشتهار هذه العبارة تترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن يعني تسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدوث القرآن وانما سميت بمسئلة عدم خلق القرآن مع ان اهل الحق قائل بعدم خلقه لان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت عليها المشهور وفي كلام اصحابنا ان ليس اطلاق القرآن على هذا المنتظم من الحروف المسموع عند الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق يكن الحرمي عندنا ان له اختصاصا آخر وهو انه اخبر عنه بانه تعالى اوجد اولاً الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وكذا قال قوم ان القرآن خلق الله تعالى صورة لفظ على اللوح المحفوظ او اوجد اولاً الاصوات تكلم لسان النبي م لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ فلذا شرقوم انه لفظ محمد ثم اختلفوا ايضا فقيل انه اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول اللسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان مايقرأه كل احد يكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون مايقرأه القارى نفسه لا مثله نص بهذا في الشرح ثم بعد انتقال النبي م الى العالم العلوي اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عند ابي بكر فتشاوروا في الامور فقال علي رض اول ما فرض علينا جمع كتاب الله تعالى وتدوينه واستحسنوا الامة فشرعوا التدوينه وفي ذلك المجلس سئل منهم عن كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الاربعة واتفقت عليه كلمتهم انه اذا اراد الله تعالى انزال سورة او آية نظر بصفة علم في قلب جبرئيل م فحصل فيه علم ضروري ثم نظر بصفة الكلام فنطق الله تعالى لسانه م على الفاظ القرآن مع انتظم فانزل على نبينا م فهذه الرواية مذكورة في كتاب الموطا لمالك ابن انس رح ومؤيدة للقول الثاني من الاقوال الثلثة وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم اي المعتزلة في كون الكلام مخلوقا وغير مخلوق يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه فالاول مبني على الاختلاف الثاني فكان الاختلاف بيننا ثانيا لا ابتدائيا والاولى وان لم يكن الاختلاف الاول لاجل الى الثاني فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل نحن نقول بحدوث اللفظي كما قال اهل الاعتزال وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي كما لا نقول بحدوثه ودليلنا على اثبات الكلام النفسي ما مر انه اثبت بالاجماع اي الاجماع الامة المرحومة على انه تعالى متكلم وتواتر النقل عن الانبياء م انه تعالى متكلم ولا معنى له اي للمتكلم سوى انه تعالى متصف بالكلام النفسي لان ثبوت المشتق لشئ يستلزم ثبوت ماخذ الاشتقاق له فلا بد من اتصافه اما بالكلام النفسي او اللفظي والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب وهذا معنى قوله ويمتنع قيام اللفظي بذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث

م الا في لسان الملك ... الرسول الكريم الى جبرئيل فهذا اختيار ... ان اللفظ جبرئيل ... ١٢

بذاته تعالى فتعين النفسي القديم فإن قلت التقريب ليس بتام لأن المطلوب إثبات صفة الكلام له
تعالى دون التكلم ومأخذ الاشتقاق هو التكلم دون الكلام قلت سلمنا أن مأخذ الاشتقاق
هو التكلم لأن اتصافه بالكلام من لوازم الاتصاف بالتكلم فثبوت الملزوم ملزوم
لثبوت اللازم قال في الشرح ثم شاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى
القائم بالنفس يقولون في نفسي مقالة وقال الأخطل إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا وفي التنزيل يقولون في أنفسهم انتهى وقد مضى تحقيق هذا الكلام فيما سلف
فتذكر وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث
وكلما هو شأنه هذا فهو حادث فالقرآن حادث والكبرى ظاهرة وأثبت الصغرى بوجوه
الأول قوله من التأليف والتنظيم وكونهما من سمات الحدوث بناء على أن كل واحد منهما
يستدعي التوقف على الأجزاء فيكون حادثا قال في الشرح أنه علم بالضرورة من دين محمد
حتى للعوام والصبيان أن القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف والثاني قوله الإنزال
والتنزيل والإنزال يستعمل في النزول الدفعي ولا يخفى أن القرآن نزل من اللوح
المحفوظ إلى السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر قال تعالى إنا أنزلناه في ليلة القدر و
التنزيل يستعمل في التدريجي ولا شك أنه نزل من السماء الدنيا إلى النبي م في ثلث وعشرين
سنة قال تعالى وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا وطريق نزول
الكتب الإلهية على الرسل م بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا أو يحفظه
الملك من اللوح المحفوظ فينزل به إلى الرسل م فيلقيه عليهم ولا خفاء في امتناع نزول
المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضا لا يزول عن محله لكن
ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي أن الله تعالى أنزل القرآن دفعة إلى السماء الدنيا
فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبريل م لنبي م شيئا فشيئا بحسب
المصالح وبالجملة أن كل واحد من الإنزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال إلى سافل
والمكاني لا بد أن يكون حادثا والثالث قوله وكونه عربيا قال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا
والعربي هو اللفظ الذي وضعه العرب فكونه عربيا يوجب أن يكون من موضوعات العرب
وموضوعاتهم فيكون حادثا والرابع قوله مسموعا قال تعالى وإن أحد من المشركين استجارك
فأجره حتى يسمع كلام الله والمسموع إنما هو الألفاظ والحروف المحدثة والخامس
قوله فصيحا لإجماع العقلاء والفصحاء على أن كلامه تعالى في أعلى مراتب الفصاحة والفصاحة
سلامة اللفظ عن المخلات لها مع كثرة الاستعمال وهو حادث فيكون
موصوفه حادثا والسادس قوله معجزا أي كون كلامه تعالى معجزا قال تعالى لا يأتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ونحو ذلك من الآيات الدالة على كون كلامه تعالى معجزا وكونه
معجزا حادث لأنه يحدث بالقياس إلى التحدي ومحل الحادث حادث وإلى غير ذلك من
كونه ذكرا قال تعالى هذا ذكر مبارك وإنه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى و

ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث وكونه قابلا للنسخ قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها والنسخ رفع حكم وإزالته وما ثبت قدمه امتنع عدمه وكونه مجعولا قال تعالى إنا جعلناه قرآنا عربيا والمجعول حادث بالضرورة ونحو ذلك فإنما يقوم استدلالهم المذكور علينا لو كنا قائلين بقدم الكلام الحسي وقد سلف تحقيق كلامهم ردا علينا لدنا قائلون بحدوث النظم مثل ما قالت المعتزلة حاصل الجواب عن استدلالهم أنه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على النظم المؤلف الحادث هو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء فما ذكروا من صفات المخلوق وسمات الحدوث فهو حق ثابت للكلام اللفظي وأجاب عنه في الشرح بوجه آخر وهو أن المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب إلى آخر الخصوص هو المعنى القديم إلا أنه وصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازا أو وصفا للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلما لنص الكتاب على كونه تعالى متكلما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه وقد مر تحقيق هذا الكلام ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أي الأصوات والحروف وهي لسان جبرئيل عليه السلام أو لسان النبي عليه السلام أو الطور أو شجرة موسى أو الهواء وإيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ واللوح في الهواء فوق السماء السابعة المحفوظ من الشياطين ومن تغير شيء منه طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وهو درة بيضاء ودفتاه الدر والياقوت ودفتاه ياقوتة حمراء وقلمه نور ينظر فيه في كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء ونحن نؤمن به ولا يلزم علينا البحث عن ماهيته وكيفية كتابته ونحو ذلك نعم ما يزعمه بعض الناس أنه جوهر مجرد ليس في حيز وأنه كالمرآة للصورة العلمية مخالف لظواهر الشريعة وليس له مستند من كتاب ولا سنة أصلا وإن لم يقرأ أي إن لم يقرأ الله تعالى من اللوح ولم يتلفظ بتلك الأصوات والحروف ومع هذا يقال إنه كلام الله تعالى كما يقال هذا كلام الإمام أبي حنيفة في الفقه الأكبر مع إثبات النقوش في الأوراق على اختلاف بينهم يعني التردد المذكور بين الشقين المذكورين على اختلاف بين المعتزلة فذهب بعضهم إلى أنه تعالى متكلم بالمعنى الأول وبعضهم إلى أنه تعالى متكلم بالمعنى الثاني وأنت خبير الغرض منه رد على المعتزلة بأنا لا نسلم أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو بمعنى إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ ٤٢

فإن العرف واللغة شاهد على أن المتكلم من قام به الكلام لا الذي أوجده وإلا للزم أن ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه تعالى وكذلك ما خلقه في الحيوانات كلامه تعالى ولم يقل به أحد من العقلاء وما استدل به بقوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة على أن الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام منها قلنا إنهم قد عموا عما قبل هذه الكلمة وما بعدها فإن الله تعالى قال فلما أتاها نودي الآية والنداء

هو الكلام من بعد فسمع موسى م النداء من حافة الوادي ثم قال في البقعة المباركة من الشجرة
اي النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة كما يقول سمعت كلام زيد من البيت
يكون من البيت لابتداء الغاية لا ان البيت هو المتكلم ولو كان الكلام مخلوقا في الشجرة
لكانت الشجرة هي القائلة يا موسى اني انا الله رب العالمين وهل قال اني انا الله رب العالمين
ولو كان هذا الكلام بدا من غير الله تعالى لكان قول فرعون انا ربكم الاعلى صدقا اذ كل من
الكلامين عندهم مخلوق قد قاله غير الله تعالى وقد فرقوا بين الكلامين على اصولهم الفاسدة
ان ذلك الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة وهذا كلام خلقه فرعون وسيأتي الكلام على هذا
الاصل في مقامه ان شاء الله تعالى بان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها اي الحركة يعني
ان العرف واللغة يدلان على ان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجد الحركة والا ان
لم يكن المتحرك من قام به الحركة بل من اوجدها لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له تعالى بالنظر الى اللغة وان لم يصح بالنظر الى كون اسمائه توقيفية بمعنى انه لا يعم ا
اطلاق اسم عليه تعالى بدون اذن الشارع كما هو المذهب فيصح اتصافه تعالى بانه اسود و
ابيض وارقم وغير ذلك بمعنى ايجاد هذه الاعراض في محالها واتصافه تعالى بها باطل بالضرورة
وقيد الاعراض بالمخلوقة له تعالى احترازا عن الاعراض الغير المخلوقة له تعالى عندهم
كالافعال القائمة بالعباد تعالى عن ذلك علوا كبيرا اي نزه الله تعالى عن الاتصاف بالاعراض ومن ا
اقوى شبه المعتزلة على كون الكلام مخلوقا ونفي الكلام النفسي عنه تعالى انكم الخطاب لاهل
السنة متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف اي بين لوحي المصحف
على جانبيه لحفظ الاوراق المكتوب فيها القرآن فالمصحف ما كتب فيه القرآن فايراد المصحف
في تعريف القرآن دور وقيل المراد من المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف والاوراق
المكتوبة فيه فيه انه يدخل في القرآن كتب الهيئة وكتب الاحاديث بل الكتب المدونة في العلوم لكن
المراد بالنقل المذكور في التعريف هو النقل عن النبي م ولم ينقل عنه غير القرآن والحق في
هذا المقام ان القرآن مما يعلمه الخواص والعوام حتى الصبيان فلا يتوقف على المصحف و
التعريف اللفظي للامور الجلية شائع وهذا اي اتفاقهم المذكور يستلزم كونه اي القرآن
مكتوبا في المصاحف لان المنقول الينا بين الدفتين هو المكتوب في المصاحف مقروا بالالسن
مسموعا بالاذان وكل من ذلك اي كل من المكتوب والمقرو والمسموع من سمات الحدوث
بالضرورة فكان القرآن حادثا فاشار اي المصنف وانما قال اشار ولم يقل اجاب لان
الغرض الاصلي من هذا الكلام تفسير القرآن وبيان حكمه الى الجواب عنه اي من اقوى
شبههم بقوله وهو اي القرآن اي الذي هو كلام الله تعالى اي النفسي قيده بالقيد المذكور
تنبيها على ان المراد بالقرآن كلام نفسي لا حسي كما هو المساق الى الذهن عند الاطلاق
مكتوب في مصاحفنا باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه اي على الكلام النفسي
والعطف للتفسير ويقال لهذه الاشكال وصور كتابي **محفوظ في قلوبنا** اي بالفاظ
مخيلة وصور ذهنية ويسمى هذا وجودا ذهنيا ويعلم منه ان محل العلم والحفظ هو

القلب كما هو مذهب أكثر أهل العلم والقلب مضغة صنوبرية كما ورد في الحديث قال تعالى
لهم قلوب يعقلون بها وقال تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان وهو التصديق على قول أهل الحق
وقال تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها لأنه تعالى نفى الفهم والفقه عن قلوبهم في معرض ذمهم وهذا
إنما يصح لو كان محل العلم والفهم هو القلب واختار بعض أهل العلم أن محله هو
الدماغ لأن الضربة إذا أصابت الرأس ذهب العقل فهذا دليل واضح على كونه في الدماغ
ويمكن التطبيق بين القولين بأن كون سبب العلم هو القوى الدماغية ومستقره هو القلب هـ
كذا يعلم أن للأشياء وجودا في الذهن كما هو مختار أهل التحقيق من المتكلمين وسيوضح
الكلام في موضعه **مقروء بألسنتنا** بحروفه الملفوظة المسموعة ويسمى هذا وجودا لفظيا
ومسموع بآذاننا بتلك أيضا أي بحروفه المسموعة كما هو مقروء بها **غير حال فيها**
أي مع ذلك أي مع كونه متصفا بهذه الصفات وظاهر الاتصاف بها الحلول ليس أي القرآن والكلام
النفسي حالا في المصاحف لئن قلنا إنه مكتوب فيها ولا في القلوب ولا في الألسنة ولا في الآذان
يعني القرآن الأزلي القديم ليس بحال فيها بل الحال فيها مثله ولا تنس ما سلف من أن هذا مذهب
بعض قال في الشرح قيل اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه
حتى ما يقرأه كل أحد بكسبه يكون مثله لا عينه والأصح أنه اسم له لا من حيث تعين المحل
فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله انتهى وبالجملة الحال فيها هو الكلام
اللفظي الدال على النفسي بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه
أي على المعنى القديم من قبيل دلالة الأثر على المؤثر كدلالة الدخان على النار ويحفظ بالنظم
المخيل الدال على المعنى القديم كما يقال النار جوهر مضيء محرق هذا بمنزلة قولنا الكلام
صفة أزلية يذكر باللفظ هذا بمنزلة قولك مقروء بالألسنة ويكتب بالقلم هذا بمنزلة قوله
مكتوب في المصاحف ولا يلزم منه أي من كون النار متصفا بما ذكر كون حقيقة النار صوتا وحرفا
بالضرورة كذا لا يلزم من كون المعنى القديم مكتوبا محفوظا مسموعا باعتبار وجود داله
في الكتابة والعبارة والذهن كونه حادثا حاصل الجواب من استدلال أهل الاعتزال أن اتفاق
علمائنا على كون القرآن مكتوبا مقروءا محفوظا مسموعا لا يدل على نفي الكلام النفسي القديم الأز
لي وإثبات حدوث القرآن لأنهم قائلون على أن الكلام النفسي متصف بهذه الصفات مجازا من
قبيل إجراء وصف الدال على المدلول كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي مع أن المعنى لا يتصف بالسمع والقراءة والكتابة حقيقة بل يتصف بها مجازا
من قبيل توصيف المدلول بوصف الدال وتحقيقه اعلم أنه اختلف شراح الكتاب فقال المدقق
إن غرض الشارح منه جواب عن اعتراض المعتزلة لا تحقيق جواب المصنف لأن حاصل جواب
المصنف أن القرآن الأزلي يوصف بكونه مكتوبا مقروءا محفوظا مسموعا باعتبار وجود
داله الكتابة والعبارة والذهن مجازا من قبيل وصف المدلول بصفة الدال لا حقيقة حتى
يثبت به مزعوم المعتزلة ولم ينطبق عليه جواب الشارح بحسب ظاهره لأن الظاهر من
قوله فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم الخ أن القرآن يطلق بالاشتراك اللفظي والحقيقة

والمجاز المشهور شهرة الحقائق على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي فلا يثبت بما ذكروا مزعومهم لكن لكل كلام مقام وقال اكثر شراحه ان قوله تحقيقه تحقيق جواب المصنف رح وما قال المدقق مخالف عن سوق كلام الشارح لانه لو كان مقصوده ايراد جواب آخر فلا معنى لقوله ان للشئ وجودا في الاعيان اه بل الواجب عليه حينئذ ان يقول تحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ وان قلت الظاهر من قوله فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم الخ قلت يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيق الشارح تحقيقا لجواب المصنف رح بان يقال معنى قوله فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من ملاحظة امر يدل عليه اذ هو وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا يكون معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة بطريق المجاز بالحذف ان للشئ وجودا في الاعيان اي في الخارج ونفس الامر كوجود هوية الانسان في الخارج ووجودا في الاذهان كحصول صورة الانسان في الذهن وقد يطلق الذهن على الحواس الباطنة مع النفس الناطقة وقد عرفت ان بعض المحققين من المتكلمين يعترف بالوجود الذهني وان انكره جمهورهم ووجودا في العبارة وهو اللفظ الخارج من الفم ووجودا في الكتابة كما اذا رقمت الحروف على القرطاس ونحوه فالكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية وهي اي العبارة تدل على ما في الاذهان من الصور الذهنية دلالة وضعية ويتبين منه ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية كما هو مذهب الشيخين ابي نصر الفارابي وابي على لان الموضوع له لا بد ان يكون معلوما بالذات وانما هي الصور الذهنية وذهب المتأخرون الى انها موضوعة للاعيان الخارجية لان الموضوع له لا بد ان يكون ملتفتا اليه بالذات وهو ليس الا الاعيان الخارجية وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان اسمائه تعالى كاسم الله موضوعة للهوية الخارجية الحقة المتنزهة عن ان تحصل في ذهن من الاذهان السافلة او العالية كما هو المبرهن في محله واما الثاني فلان بعض الالفاظ كالفوقية والتحتية ونحوهما موضوعة للمعاني الانتزاعية وذهب بعض اهل العلم الى التوزيع بان بعض الالفاظ موضوعة للصور الذهنية كالالفاظ الدالة على المعاني الانتزاعية وبعضها للصور الخارجية كاسماء الله تعالى والافراد الخارجية وبعضها للطبائع من حيث هي هي سواء كانت في الذهن او في الخارج والحق انها موضوعة بازاء المعاني من حيث هي هي سواء كانت كليات او جزئيات مقصودة وجودها في الخارج او في الذهن ولان احتياجنا الى وضع الالفاظ في التعليم والتعلم مقصود بهما المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية المشخصة لعدم

جريان التعليم والتعلم فيها فانهما لا يكونان الا بالانتقال ولا يمكن الانتقال في الصور الذهنية المكتنفة بالعوارض المشخصة من ذهن الى الخارج ولا الى ذهن آخر لان الصور الذهنية اعراض قائمة بالذهن والاعراض ممتنع انتقالها عن محالها لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الخارجية لانها لو كانت موضوعة لها لم يمكن تعليم الكليات من حيث هي كليات لتعريتها عن الخصوصيات فتعين انها موضوعة للماهية من حيث هي ويمكن تاويل قول الشيخين بان المراد من الصور الذهنية ماهية الشيء من حيث هي هي واطلاق الصور الذهنية عليها شائع وكذا في الثاني بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء الموجود في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر مع قطع النظر عن كونه موجودا في الخارج وهو اي ما في الاذهان يدل على ما في الاعيان دلالة ذاتية لا تختلف باختلاف الاصطلاح فيكون الكتابة دالة فقط وما في الاعيان مدلولا فقط والعبارة وما في الاذهان دالا ومدلولا معا ولما فرغ الشارح عن التمهيد شرع في الجواب فقال فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به اي بالقرآن حقيقته الموجودة في الخارج اي الكلام النفسي القائم بذاته تعالى بدون ملاحظة امر يدل عليه لان هذا الوصف من قبيل وصف الشيء بحاله حقيقة كما مر وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة يعني يراد بالقرآن حقيقته الموجودة في الخارج حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة كما في قرأت نصف القرآن اي الالفاظ المنطوقة المسموعة لان الكلام النفسي لا يقبل التجزي لبساطته هذا حكم بوجوده في العبارة او المخيلة اي يراد به الالفاظ المخيلة كما في حفظت القرآن مثال وجوده في الاذهان او الاشكال المنقوشة او يراد به الصور المرسومة على القرطاس ونحوه كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن هذا حكم متعلق بالكتابة واعلم ان وجود الشيء في الاعيان وجود حقيقي ووجوده في الاذهان والعبارة والكتابة وجود مجازي وهو في جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية معلوم من الدين ضرورة وان تنزل في هذه المراتب الحادثة لم يخرج عن كونه منسوبا الى القرآن اما في مرتبة اللفظ فلقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن واما في مرتبة الخيال فلقوله م اعني الناس جملة القرآن من جعله الله في جوفه واما في مرتبة الكتابة فلقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ واما في مرتبة القراءة فلقوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكذا قال ابو حنيفة في الفقه الاكبر وهو في جميع هذه المواضع كلها قرآن حقيقة

فان قيل لا نسلم ان كلام الله تعالى يطلق بالاشتراك الصناعي على الكلام النفسي واللفظي والا لما عرفه الاصوليون بما يدل على الكلام اللفظي واللازم باطل كما يعلم من تعريفهم فالملزوم مثله واجابه عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك هو اللفظ دون المعنى القديم لخفائه عن عقولنا وتستره من عيوننا عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول عن النبي م الينا بالتواتر وكل من المكتوب والمنقول من اوصاف الكلام اللفظي حاصل الجواب انه لما كان اللفظي هو المقصود عندهم لان الدليل للاحكام هو اللفظ دون النفسي اقتصروا على تعريف اللفظي لاجل قصر بحثهم عن اللفظ والدليل للاحكام لا لانهم لا يثبتون النفسي وينكرونه وجعلوا اي ائمة الاصول القرآن اسما للنظم والمعنى الدال بالنظم العبارات بالمعنى مدلولاتها لا المعنى القائم بذاته تعالى وفي العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه

الرمي كما يقال لفظت الرحى الدقيق الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في الجواهر رعاية للأدب وتعظيما للعبارات القرآن قال جميعا ذكره لدفع توهم كون الواو بمعنى أو الفاصلة وهذا في قول أكثر الفقهاء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة قيل إنه جعل النظم ركنا غير لازم ولذا جوز القراءة بالفارسية والحق أنه رجع الى قولهما وقال لا يجوز القراءة بغير العربية مع القدرة وقالوا لو قرأ أحد بغير العربية فإما أن يكون مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل لأن الله تعالى تكلم بهذه اللغة والإعجاز حصل بنظمه ومعناه أي النظم من حيث الدلالة على المعنى لعل الغرض من هذا التفسير توجيه قول من قال إن القرآن اسم للنظم يعني أنه اسم للنظم الدال على المعنى لا للنظم فقط وذلك لأن كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا عنه بالتواتر صفة اللفظ الدال على المعنى وكذا الإعجاز يتعلق بالبلاغة وهي صفة راجعة الى اللفظ الدال على المعنى كما نص عليه في المطول وأما اللفظ فلأنهم عجزوا عن الإتيان بمثله قال تعالى قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله بل عجزوا عن الإتيان بمثل سورة قال تعالى فأتوا بسورة من مثله وأما بالمعنى فإن القرآن يخبر عن أحوال السابقين على ما هم عليه وعن أحوال الآخرة على ما هي عليه وما ذلك إلا بعلم الغيب الذي يختص به لا لمجرد المعنى أي لم يجعلوه اسما للمعنى فقط كما قيل مستدلا بقوله تعالى إنه لفي زبر الأولين لأن الثابت في زبرهم ليس إلا المعنى وبقول أبي حنيفة يجوز الصلوة بالفارسية لأنه لو كان القرآن هو المعنى فقط لم يكن ما يقرؤه القاري قرآنا وهو باطل لقوله تعالى وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له ولم يكن الألفاظ المخيلة قرآنا وهو باطل لقوله م أغنى الناس حملة القرآن من جعله الله في جوفه ولم تكن الألفاظ قرآنا وهو باطل لقوله تعالى وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن وأيضا لو لم يكن ما يقرؤه القاري قرآنا لم يحرم على الجنب والمحدث والحائض مسه وهو باطل لقوله تعالى لا يمسه إلا المطهرون ولم يحرم على الجنب قراءته وهو باطل باتفاق الفقهاء والجواب عن الاستدلال الأول أن كونه في زبر الأولين مبني على المجاز المرسل حيث ذكر الكل وأريد منه الجزء كما في قوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم وعن الثاني بوجهين الأول أن الصلوة معراج المؤمن وزمان مناجاته مع رب العالمين والقرآن المنزل بلسان عربي مبين مشتمل على أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة فلو كلف المكلف بلزوم قراءته بالعربية لفات روح الصلوة وهو المناجات مع ربه بسبب اشتغاله في ملاحظة أنواع فصاحته وبلاغته والثاني أنه تعالى أنزل القرآن أولا بلغة قريش لكونه أفصح اللغات فلما تعسرت قراءته بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبي م وأذن بتلاوته بسائر اللغات وسقط وجوب رعاية تلك اللغة واتسع الأمر حتى جاز لكل فريق منهم أن يقرؤوا بلغتهم ولغة غيرهم فلما جاز لقريش أن يتركوا لغتهم ويقرؤون بلغة بني تميم مع كمال قدرتهم على لغتهم جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور القدرة فيها والصحيح من قول الإمام م ما ذكرناه فتذكروا اعلم أن للعلماء في مسمى الكلام ومصداقه أربعة أقوال أحدها أنه يتناول اللفظ والمعنى جميعا كما يتناول الإنسان الروح والبدن معا وهذا مأثور السلف والثاني أنه اسم للفظ فقط والمعنى ليس جزء مسماه بل هو مدلول مسماه هذا هو مزعوم جماعة من المعتزلة وغيرهم والثالث أنه اسم للمعنى فقط

وإطلاقه على اللفظ مجاز لأنه دال عليه وهذا قول ابن كلاب وأتباعه والرابع أنه مشترك بين اللفظ والمعنى وهذا ما اختاره بعض المتأخرين من الكلامية ولهم قول خامس يروى عن أبي الحسن أنه مجاز في كلام الله تعالى حقيقة في كلام الآدميين لأن حروف الآدميين تقوم بهم فلا يكون الكلام قائما بغير المتكلم بخلاف كلام الله تعالى فإنه لا يقوم عنده بالله تعالى فيمتنع أن يكون كلامه واتفق جميع العقلاء على أن الكلام الحسي مسموع وأما النفسي فهو مما اختلف فيه على قولين بينهما بقوله وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري وهو إمام المتكلمين من الأشاعرة على مذهب الشافعي إلى أنه يجوز أن يسمع بلا صوت وحرف كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف وبلا إحاطة وضرب المثال رشعر يراه المؤمنون بغير كيف » وإدراك وضرب من مثال بدليل قوله تعالى حتى يسمع كلام الله وقوله تعالى وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله وبسماع موسى كلامه ولأجله سمي كليم الله تعالى وبأن السمع عندنا بمحض خلق الله تعالى فيجوز أن يسمع بلا حرف وصوت بطريق خرق العادة كما ترى ذاته في الآخرة بلا كونه في المكان وغيره من شرائط الرؤية المذكورة في مقامه مع أنها بدونها مستحيلة عند العقلاء وهو مما اختاره حجة الإسلام الغزالي رح ومنعه أي جواز سماع كلام الله تعالى الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني وهو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم المنسوب إلى بلدة إسفرائن الملقب بالأستاذ في عرف أهل الكلام تلميذ الشيخ الأشعري المتوفى سنة ثمانية عشرة وأربعمائة بعد هجرة سيد المرسلين ورئيس الثقلين إلى المدينة المنورة وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي ومعنى حاله فيما تقدم لأنه يستحيل عند العقل سماع كلام بلا حرف وصوت وأجاب عن دليله بقوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله ما يدل عليه أي الكلام الدال على الكلام النفسي الأزلي فالمسموع هو اللفظي دون النفسي وعند الأشعري السماع مشترك بينهما كما يقال سمعت علم فلان أي ما يدل على علمه وحقيقة العلم لا تسمع لكونها من الكيفيات القائمة بذهن العالم فمعناه سمعت خبرا دالا على علمه كما يقال نظرت إلى قدرة الله تعالى أي ما يدل عليها فإن قلت لما كان المراد من سماع موسى كلام الله ما يدل عليه فما وجه اختصاصه بكليم الله لأن كل نبي من الأنبياء يسمع كلامه اللفظي بل كل منا يسمع ما يدل على كلامه الأزلي أجاب بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك يعني لما كان سماع موسى كلامه تعالى بلا واسطة أعطاء الكتاب ولا بواسطة إرسال الرسل من الملائكة وكلمه الله تعالى من وراء حجاب خص أي موسى باسم الكليم وقال بعض أتباع الماتريدي أنه لما سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة خص باسم الكليم وقيل خص به لأنه سمعه من كل جهة وبكل بدنه لا بالسمع ولا بعد فيه لأنهم قالوا إن النملة تصدر عنها أفعال الحواس بالشامة ويمكن التوفيق بين القولين بأن قول الأشعري بسماع النفسي يحمل على تجويز سماعه وإمكانه لا على أنه سمعه بالفعل والشيخ الماتريدي يجوز سماع ما ليس بصوت وحرف على وجه خرق العادة ومراده باستحالة سماع النفسي الاستحالة العادية لا نفس الأمرية والله أعلم بسرائر عباده فإن قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة

في المعنى القديم كما يعلم من قول المصنف هو صفة ازلية من جنس الحروف والاصوات و كلام الشارح بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ و يسمع بالنظم الدال انه مجاز مرسلا بعلاقة اسم المدلول على الدال في النظم المؤلف لصح نفيه اى النظم عنه اى عن الله تعالى بان يقال ليس النظم المؤلف المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى وجه الملازمة انهم قالوا ان علامة المجاز صحة النفي كما يقال الرجل الشجاع ليس باسد اشار الى المقدمة الاستثنائية بقوله والاجماع على خلافه اى على عدم جواز هذا النفي فان نافيه كافر بالاجماع سوى البسملة في اوائل السور فانها انزلت مرة واحدة للفصل بين السور ففي قرآنيتها من كل سورة شبهة لوقوع خلاف الفقهاء فيها فانهم اختلفوا على اقوال الاول انها آية من الفاتحة و من كل سورة هو المشهور من مذهب الشافعي و الثاني انها ليست بآية مطلقا و هو مختار مالك و الثالث انها آية من الفاتحة فقط و هو مختار بعض الشافعية و الرابع انها بعض آية من السور كلها و الخامس انها آية من الفاتحة و جزء آية من غيرها و السادس عكسه و السابع انه يجوز جعلها آية من الفاتحة و خارجة عنها و الثامن انها جزء آية من الفاتحة فقط و غير ذلك من اقوالهم و ايضا ان المعجز المتحدى به هو اسم مفعول من التحدي و هو الذي يعجز المخاطب عن الاتيان بسورة و نحوها من مثله و قد تحدى النبي عم اعداءه بطريق ثلث بينها القرآن الاول بسورة من مثله قال تعالى فأتوا بسورة من مثله و الثاني بعشر سور قال تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات و الثالث بجميع القرآن قال قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا هو كلام الله تعالى حقيقة مع ان ذلك اى التحدي و اظهار العجز انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة صفة قديمة لان المعارضة مع الشيء انما يتحقق بعد الاطلاع عليه و لا يطلع على الصفة القديمة الى المؤيد من عند الله تعالى و هو الحاذق العارف بالله تعالى و اعداء الله تعالى و رسوله لا يعرفون ان الله تعالى و صفاته حق المعرفة و كانوا يعرفون ما انزل الله تعالى على رسوله عم و انما عجزوا و هم فصحاء العرب مع شدة عداوتهم عن الاتيان بسورة مثل القرآن المنزل تبين صدق الرسول عم انه منزل من عند الله تعالى و اعجازه من جهة النظم و معناه فلو لم يكن النظم المؤلف كلام الله تعالى حقيقة لم يكن الاعجاز و التحدي في كلام الله تعالى و اللازم باطل لان الاعجاز و التحدي لم يكن الا في كلام الله تعالى و اجاب البعض عن الاول بان منكر الكلامية بين الدفتين انما يكفر اذا اعتقد نفي الكلامية بمعنى انه من مخترعات البشر و الملك لانه منزل من رب العالمين على سيد المرسلين قال تعالى انا انزلناه في ليلة القدر و قال تعالى تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم و قال تعالى تنزيل من حكيم مجيد و غير ذلك و اما نفي الكلامية بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال عليها فلا كفر بل هو المذهب قلنا التحقيق يعني المسلك التحقيقي ان كلام الله تعالى مشترك بالاشتراك الصناعي و هو وضع لفظ واحد لمعان متعددة باوضاع كلفظ القرء للطهر و الدم فيكون اطلاق كلام الله تعالى على النفسي و اللفظي حقيقيا و انما قال و التحقيق و لم يقل ان كلام الله الخ مع انه اقصر

احترازا عن قول البعض حيث قال ان كلام الله حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي قال في المقاصد كلامه بالاشتراك او المجاز المشهور وعلى النظم المخصوص قيل انما يسميه المشائخ مجازا لانه مشابه المجاز في اعتبار علاقة الدالية والمدلولية بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله تعالى حيث يقال كلام الله تعالى كونه اي الكلام صفة الله تعالى كعلم الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة الى الله تعالى في قولهم كلام الله تعالى انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين اي لا دخل لكسبهم فيه بل اوجد الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك ع او لسان النبي ع على ما مر تفصيله فلا يصح ان يسمى كلام زيد بكلامه تعالى وان كان مخلوقا قاله عندنا لوجود الدخل لكسبه فيه بخلاف كلام الله تعالى فان نظمه وتاليفه خلق الله تعالى فلذا صار معجزا لا يمكن للبشر معارضته قال الطحاوي فمن سمعه وزعم انه كلام البشر فقد كفر وقد ذمه تعالى واوعده بسقر وقال ساصليه سقر فلما اوعد الله بسقر لمن قال ان هذا الا قول البشر علمنا وايقنا انه قول خالق البشر فلا يصح النفي اي فاذا كان كلام الله تعالى حقيقة في النفسي واللفظي فلا يصح نفي كلام الله اللفظي عنه تعالى فلا يصح ان يقال النظم المؤلف ليس بكلام الله تعالى كما لا يصح ان يقال الحيوان المفترس ليس باسد اصلا لانك قد عرفت ان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والى الان تم الجواب عن الاشكال الاول واشار الى الجواب عن الثاني بقوله ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى اي المنتظم المؤلف من الحروف والاصوات لان اطلاق كلام الله عليه حقيقي كما عرفت **فان قلت** ان قولكم بكون كلام الله تعالى مشتركا بين النفسي واللفظي مخالف عن قول بعض المشائخ من اهل السنة حيث قالوا ان كلام الله تعالى في اللفظي مجاز اجاب بقوله وما وقع في عبارة بعض المشائخ من انه اي كلام الله تعالى مجاز اي اطلاقه على اللفظي مجاز فليس معناه انه اي كلام الله غير موضوع للنظم المؤلف حتى يلزم المخالفة بل معناه ان الكلام في التحقيق اي في الواقع بالذات اي بلا واسطة اسم للمعنى القائم بالنفس اي بذات الله تعالى ويصح اطلاق النفس على ذات الباري تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله تعالى حكاية عن عيسى ع تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وتسمية اللفظ به اي تسمية النظم المؤلف ووضعه لذلك اي وضع الكلام للنظم المؤلف والعطف تفسيري انما هو اي وضع الكلام للنظم باعتبار دلالته اي دلالة النظم على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى فلا نزاع لهم اي للمشائخ في الوضع اي وضع الكلام للنظم وتسميته به حاصل الجواب على ما قيل ان المجاز مقول بالاشتراك اللفظي على المعنيين الاول هو اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له كالاسد في الرجل الشجاع
والثاني ما وضع اللفظ لمعنى بواسطة شيء آخر والمراد بالمجاز في عبارة المشائخ المعنى الثاني ٤ م
ولا شك ان اطلاق الكلام على النظم بواسطة دلالته على المعنى القديم **فان قيل** ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة دلالته على النفسي وباعتبارها يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك ما يكون معناه متعددا ولم يتخلل النقل وهو خلاف مدعى
الشارح رح ويلزم ايضا ان يكون استعمال كلام الله في النفسي مجازا لان اللفظ المنقول حقيقة ١
في المنقول اليه ومجاز في المنقول منه كالصلوة عند اهل الشرع حقيقة في الاركان المخصوصة مجاز في الدعاء فيصح نفي النفسي

عنه تعالى بأن يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم قلنا إن النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الأول مهجورا فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالإمكان للعام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فإن إطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا منقولا وقد يجاب بأن تأخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما يقتضيه النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الأول حتى يكون لفظ الكلام منقولا لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا وفيه نظر لأن المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد من عدم ترتب المعنيين وأن الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الأول ودونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وذهب بعض المحققين هو القاضي عضد الملة والدين صاحب المواقف حاصل كلامه أنه يقول بقدم المعنى واللفظ الدال عليه الغير المرتب أجزاؤه بالنسبة إليه تعالى وإن كانت مترتبة بالنسبة إلينا لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بدون الترتيب فإن الكلام اللفظي قائم بذاته تعالى كالنفسي وكان صفة له لا هو ولا غيره مثل الكلام النفسي ومقصوده من هذا الكلام توجيه الكلام الأشعري حيث قال كلام الله معنى قديم ففهم منه أتباعه أن الكلام اللفظي كلام مجازي كما نقل الشارح قولهم وما وقع في عبارة المشائخ الخ فيلزم مفاسد غير عديدة من صحة نفي الكلام عن اللفظي وعدم وقوع التحدي بكلام الله تعالى وعدم الإعجاز في كلامه وكل ذلك باطل كما سلف تفصيله وغرض الشارح من نقل قوله تعريض عليه **فإن قيل** إذا كان الكلام اللفظي قديما مثل النفسي عند الأشعري على قول هذا المحقق فما معنى قوله كلام الله تعالى معنى قديم لأنه يشهد شهادة عدل على أنه قائل بقدم المعنى فقط فيلزم توجيه كلامه بدون رضاه ودفعه بقوله وذهب بعض المحققين إلى أن المعنى أي لفظ المعنى الواقع في قول مشائخنا ومنهم الأشعري كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به المعنى مدلول اللفظ ومفهومه كما فهمه أتباعه بل في مقابلة العين أي ما يقوم بنفسه والمراد به أي بالمعنى القديم ما لا يقوم بنفسه أي شيء لا يقوم بنفسه بل بالغير كسائر الصفات وحينئذ يشمل لفظ المعنى الواقع في كلام المشائخ اللفظ والمعنى لأن كلا منهما غير قائم بذاته حاصل الدفع أن لفظ المعنى مقول بالاشتراك اصطلاحا على معنيين الأول ما هو مقابل اللفظ وهو ما يستفاد من اللفظ ويراد منه والثاني ما يقابل العين وهو ما لا يقوم بنفسه وهو يشمل المعنى واللفظ ومراد المشائخ بالمعنى في قولهم كلام الله تعالى معنى قديم هو المعنى الثاني الشامل للفظ أيضا فالكلام النفسي عند هذا المحقق هو اللفظ والمعنى جميعا ومرادهم أي مراد المشائخ من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم أن القرآن اسم للفظ والمعنى كما عرفت أن المعنى الواقع في كلامهم مقابل العين فيتناول اللفظ أيضا فيكون في ذاته تعالى قديما غير مرتب الأجزاء وحادثا في الإنسان مرتب الأجزاء فقوله مرادهم مبتدأ وقوله أن القرآن الخ خبر وقوله شامل لهما خبر بعد خبر وهو قديم أي القرآن الذي هو اسم للفظ والمعنى قديم قائم

بذاته تعالى لا عينه ولا غيره واعترض المدقق الدواني بأنه إن أريد بقوله اسم للفظ والمعنى أنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأنا بل ما نزل على النبي ؏ كلام الله بل مثله ضرورة أنه ليس ذلك الشخص فإن الأعراض تتشخص بتشخص المحل وأنه باطل للقطع بأن ما نقرؤه هو القرآن المنزل على النبي ؏ المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكره وإن أريد أنه اسم للنوع القائم بذاته تعالى أعني الألفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن إطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصه مجازي لأنه لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه بل هو موضوع للنوع وإطلاق العام على الخاص من حيث خصوصه إطلاق مجازي وإن كان إطلاقه عليه من حيث عمومه إطلاقاً حقيقياً فيصح نفي كلام الله عن ذلك الشخص وهو باطل وإن وضع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات المشخصة القائم بعضها بذات الباري وبعضها بذوات القارئين يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة واللازم باطل بالضرورة وجه اللزوم أن الجزئيات القائمة بذوات القارئين حادثة لحدوثهم وحدوث ألفاظهم وأجاب ما حاصله أنه لا مخلص من هذا الاعتراض إلا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذٍ لا يكون إطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحادث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى وإنما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة من أذهان القارئين وأجيب باختيار الشق الأول وإن قلت فعلى هذا يكون ما قرأناه وما نزل على النبي ؏ مثل القرآن قلت إن المغايرة بين الأعراض بتغاير المحال ثابتة بالتدقيقات الفلسفية لكنها ليست بمعتبرة في العرف لأن اختلاف المحال كاختلاف المكان لا يوجب التعدد والأحكام الشرعية مبنية غالباً على العرف لا على التدقيقات الفلسفية وباختيار الشق الثاني وإن قلت فيصح نفي كلام الله عن ذلك الشخص القائم بذاته تعالى قلت إن أراد بصحة النفي نفي صدق عليه فلا ومه ممنوع إذ لا يصح سلب النوع عن فرده وإن أراد أنه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بإزائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لا كما زعمت الحنابلة أي ليس الأمر كما زعموا من قدم اللفظ المؤلف المرتب الأجزاء أي الموجود بعضها بعد بعض في الزمان وقد عرفت أن المراد من الحنابلة بعضهم وقال علي القاري ذهب بعض جهلة الحنابلة والفرق بين قولهم وقول هذا المحقق ظاهر فإن اللفظ القائم بذاته تعالى غير مرتب الأجزاء عنده وأشار الدليل على بطلان مزعومهم بقوله فإنه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله إلا بعد التلفظ بالباء بل المعنى القائم بالنفس أي بذات الله تعالى والمراد من المعنى مقابل العين ليس مرتب الأجزاء في نفسه أي في ذاته فإذا لم يكن مرتب الأجزاء لم يكن حادثاً كالقائم بنفس الحافظ أي مثل اللفظ القائم بنفسه من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض والعطف تفسيري فإن الألفاظ المخيلة القائمة بنفس الحافظ للقرآن غير مرتب الأجزاء والترتيب في الكلام الإلهي إنما يحصل بالنسبة إلينا في التلفظ والقراءة لعدم

مساعدة آلات على التلفظ بدون الترتب بين الاجزاء و هذا اى كون اللفظ القائم بنفس الحافظ من غير ترتيب بين الاجزاء وكون الترتيب حاصلاً فى اللفظ معنى قولهم المقروّ قديم يعنى اللفظ القائم بذات الله تعالى معترق و كلام نفسى قديم مثل اللفظ القائم بالسنتنا مقرو حادث و لم يعنوا بالمقرو معنى مقابلاً للفظ كما زعم بعض المشائخ و اما القائم اى اللفظ القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الآلة هذا اى المذكور من الكلام كلامه اى بعض المحققين و هو اى كلام هذا البعض جيد لمن يتعقل لفظا قائماً اى حال كون ذلك اللفظ قائما بالنفس اى بذات الله تعالى و نفس الحافظ غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض و لا من الاشكال المرتبة الدالة عليه اى على لفظ القائم بالنفس و الحاصل ان هذا الكلام انما يستقيم اذا تصورنا تصوراً صحيحاً لفظا قائماً بالنفس غير مرتب الاجزاء و لا مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة او المنقوشة صرح على التعريض على بعض المحققين بعد التمهيد بقوله ونحن لا نعقل و الحال انا لا نتصور و لا نفهم من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله اى الحافظ بحيث اذا التفت اى الحافظ اليها اى صور الحروف المرتسمة فى الخيال كان كلاماً مؤلفاً من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة و اذا تلفظ على تلك الالفاظ كانت اى الالفاظ المخيلة كلاماً مسموعاً اى لا نتعقل لفظا قائما بالنفس بل ما نعقله هو المعانى و الحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كانت كلاما مسموعا حاصل التعريض ان ما ذهب اليه هذا المحقق من كون النظم القائم بذات الله تعالى غير مرتب الاجزاء و لا مؤلف من حروف متعاقبة لا نتعقله لانه قاسه على الشاهد ونحن لا نتعقل فى الشاهد الا على الوجه الذى ذكرنا من كون صور الحروف مخزونة اه و قال السيد السند فى شرح المواقف و لا شبهة فى انه اى ما ذهب اليه صاحب المواقف اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى و لذا قيل قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر و لسانه ساكت الا انه مرتب الاجزاء و لا يخفى ان اللفظ كيفية فى الصوت و فى النفس و فى الذهن انما يعقل تحققه على الوجه المذكور مرتبا و فى التلويح يستحيل قيام الصوت و الحروف بذات الله تعالى و بالجملة فالبحث مشكل و التكوين و هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل و هو بالفتح مصدر و بالكسر اسم و ههنا بالفتح و هو كناية عن كل عمل متعدد يكون فى الخير والشر و الصنع عمل فيه احكام وحسن نظام قال تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ و الخلق و التخليق اى احداث الشئ بعد ان لم يكن سواء كان له مثال سابق ام لا و الايجاد و الاحداث اى احداث الشئ مطلقا و الاختراع احداث الشئ بعد ان لم يكن لا على مثال سابق و نحو ذلك كالاحياء و الاماتة و الانبات و الانماء و الترزيق و التصوير و غير ذلك و لباب الكلام انه لا موجود فى عالم الملك و الاشباح و لا فى عالم الملكوت و الارواح الا و هو حادث احدثه الله تعالى بتخليقه و فعله و صنعه الاختيارى و انه خلق الانس و الجن و خلق ارزاقهما كما قال تعالى

الله الذي خلقكم ثم رزقكم وقال خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون وبالجملة اختص الصنع والخلق بذات الله تعالى ويفسر اي التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ويوجه هذا بوجهين الاول انه عبارة عن نفس الاخراج والاحداث ولا خفاء انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر وهذا ما اثره من زعم بكون التكوين من الصفات الاضافية كالاشعري واتباعه والثاني ان الكلام مبني على حذف المضاف وهو المبدأ ولا يخفى ان مبدأ الاخراج والاحداث صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فهذا التفسير تعريف التكوين الملقب بالالقاب المذكورة صفة الله لاطباق العقل والنقل اي لاتفاقهما على انه خالق للعالم ومكون له اي مخرج للعالم من العدم الى الوجود فان المليين وغيرهم مقرون بانه تعالى خالق كل شيء ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وبانه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والافعال قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال تعالى الله خالق كل شيء فلو كان غيره تعالى خالقا لشيء يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مستحيل عند اولي الالباب فوجب اسناد جميع الاشياء اليه تعالى بالذات بلا واسطة وامتناع اطلاق اسم المشتق اي لامتناع حمل الخالق والمكون على الشيء اي على ذاته تعالى من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له لذلك الشيء كالخلق والتكوين قائم به فوجب ان يكون الباري تعالى متصفا بوصف التكوين اختلف اهل السنة كثرهم الله تعالى في التكوين فذهب الاشعري واتباعه الى انه معنى اضافي يتعقل من نسبة المؤثر الى الاثر راجع الى القدرة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجود شيء اخرجته القدرة من العدم فهذا الاخراج هو التكوين المفسر بما سبق فالصفات الحقيقية عندهم سبع الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فالتكوين ليس وصفا مغايرا للقدرة عندهم واختار الشيخ الماتريدي واتباعه ان التكوين صفة حقيقية مغايرة عن القدرة فان القدرة مصححة لصدور الفعل المقدور والارادة مرجحة لصدوره والتكوين مؤثر في الفعل ثم اختلفت اسمائها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوق يسمى تخليقا ومن حيث حصول الرزق ترزيقا والصورة تصويرا والحيوة احياء وغير ذلك كما مرت اسمائها فالصفات القديمة ثمان ثامنها التكوين قال ابو حنيفة في الفقه الاكبر وفعل الله تعالى غير مخلوق وقال شارحه علي القاري اي ليس بحادث بل هو قديم اذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا كون الفعل مخلوقا فله سبحانه وتعالى التوحيد الذاتي والصفاتي والفعلي انتهى مع حذف فقد اقر ابو حنيفة رح بقدم التكوين وقول الامام الطحاوي له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق يشير الى قدم التكوين واستدل اصحابنا على قدمه بوجوه الاول انه تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق الباري المصور فلو لم يكن التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لزم اتصافه بصفة كمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال والثاني انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية وهي كلمة كن ولا تعني بصفة التكوين الا هذا والثالث ان التكوين صفة كمال فلو خلى عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه تعالى محال وسيذكر الشارح رح على ازليته وقدمه وجوها واتفق الائمة الحنفية من علماء ما وراء النهر ان التصوير والترزيق والتخليق ونحوها صفات حقيقية قديمة وليست براجعة الى التكوين كما هو مختار جمهور الماتريدية وبهذا نص صاحب الامالي

أي صفات الذات والأفعال طرا» قديمات مصونات عن الزوال «أي محفوظة عن الزوال عن الذات المقدسة فعلى هذا تكون الصفات الالهية غير متناهية كعدم تناهي كلماته تعالى فإنه تعالى لم يزل يتكلم بما شاء وإذا شاء ومتى شاء ولا يزال قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا وقال تعالى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله لأن كلا واحد من الأبحر والأشجار متناهية وكلماته تعالى غير متناهية **أزلية** بوجوه الأول أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وحاصله لو كان التكوين حادثا لزم قيام الحوادث بذاته تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم ما سلف من أن التكوين وصف قائم بذاته ووجه بطلان اللازم ما مر من ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى **فإن قيل** إنه يجوز أن يكون الحادث قائما بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به قلت إن صفة الشيء لا تقوم بغيره بل لابد أن تقوم به ولو صح أن يوصف أحد بصفة قامت بغيره لصح أن يقال للبصير الأعمى باعتبار قيام العمى بالأعمى وهو خلاف اللغة والعرف والثاني أنه تعالى وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب إن أخذ الخالق بمعناه الحقيقي أو العدول إلى المجاز إن لم يجر الكلام على الحقيقة واللازم بكلا شقيه من الكذب والعدول إلى المجاز باطل أما بطلان الكذب فلقوله تعالى ومن أصدق من الله حديثا ومن أصدق من الله قيلا ولأن الكذب نقص محض والنقص على الله تعالى محال ولأنه لو فتح باب الكذب على الله تعالى نعوذ بالله لزم الطعن في القرآن وجميع الشريعة والنفرة من اتباع الرسل والأنبياء وفساد هذا الباب خارج عن نطاق البيان وأما بطلان العدول إلى المجاز فلأن العدول إليه يقتضي تعذر الحقيقة ولم تتعذر أي الخالق فيما يستقبل هذا تفسير المجاز أوله به بعض الأشعرية مجيبا عن هذا الدليل بأن معنى الخالق سيخلق فيكون التخليق والتكوين فيما لا يزال لا في الأزل حتى تثبت قدمه أو القادر على الخلق هذا تفسير ثان للمجاز حمله عليه بعضهم لدفع هذا الاستدلال بأن معنى الخالق القادر على الخلق ولا شك أن القدرة صفة أزلية ورد الشارح على التاويلين بقوله من غير تعذر الحقيقة متعلق بالمجاز أي لزم العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة ههنا لجواز أن يكون الخلق صفة حقيقية قديمة ورد على التاويل الثاني بقوله على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه أي على الله تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض بيان لكلمة ما يعني لجاز إطلاق كل مشتق يقدر هو تعالى على مأخذ اشتقاقه فجاز إطلاق الأسود والأبيض بمعنى القادر على السواد والبياض واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله **فإن قيل** إن أراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لأنه موقوف على عدم إيهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة أو على إذن الشارع كما هو مختار أهل السنة وكلاهما مفقودان في مشتقات الأعراض المقدورة له تعالى وإن أراد به الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لإثباته من دليل قلنا بإحداث الشق الثالث وهو أن المراد الجواز بحسب اللغة ولا شك أنه لا يصح إطلاق الأسود لغة على القادر على السواد فإنه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة إنه أسود أو أحمر مع أنه يصدق عليه أنه قادر عليهما والثالث أنه أي التكوين لو

كان حادثاً فاما بتكوين اخر فاما ان يكون حدوثه بتكوين اخر فيلزم التسلسل بنقل الكلام الى تكوين ثان فانه حادث يكون حدوثه بتكوين اخر وهلم جرّاً وهو محال ويلزم منه اى من حدوث التكوين عدم تكوّن العالم لانه تكوّنه بتكوين يستلزم التسلسل المحال والمستلزم للمحال محال مع انه اى تكون العالم مشاهد اما بدونه يعني اما ان يكون التكوين بلا تكوين اخر فيستغنى الحادث اى التكوين عن المحدث والاحداث وفيه اى في استغناء الحادث عن المحدث تعطيل الصانع وهو محال لانه ان جاز حدوث حادث واحد بلا تكوين جاز ذلك في جميع الكائنات فما مست الحاجة الى الصانع وهل هذا الا تعطيل الصانع مع انه تعالى قال كل يوم هو في شأن اى في احياء واماتة وترزيق وتصوير وغير ذلك ويرد على هذا الدليل المنعان المشهوران الاول انه لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون تكوين لانه جاز ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين وان قلت لو كان تكوين التكوين عينه يلزم كون التاثير عين المؤثر وهو محال بلا ريب قلت معنى كون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون واما تكوينه فامر اعتباري يعتبره العقل ليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي لا بمعنى ان تكوين التكوين عينه بحسب المفهوم حتى يلزم كون التاثير عين المؤثر والثاني انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين اخر وحدوثه بغير تكوين لانه لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصافه تعالى به وقيامه به تعالى متصفاً اولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارناً له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو بقيامها بالمحل على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عليها فتكون من حيث قيامها بالواجب تعالى مقدمة بالذات على وجودها وان كانت مقارنة لها في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له في الزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى على المتدرب الرابع انه اى التكوين لو حدث لحدث اما في ذاته اى ذات الله تعالى على ما جوز الكرامية قيام الحوادث بذاته تعالى او في غيره اى غير ذاته كما ذهب اليه ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به اى بالجسم فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه لان المكون من قام به التكوين ولا خفاء في استحالته اى استحالة كون كل جسم مكونا لنفسه لانه على هذا لا يكون البارى تعالى خالق كل شئ والا يلزم التوارد المستحيل ولان التكوين صفته تعالى على ما قدرناه ومن المحال قيام صفة الشئ بغيره ولان التكوين لو كان هو المكون او قائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون قديما به والخصم انما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه ولان هذا الكلام لا يصح في الاعراض لان قيام الشئ بالعرض محال وبالجملة لا تثبت كلامه اصلاً ومبنى هذه الادلة التي عبّر عنها بالوجوه الناهضة على ازلية التكوين على ان التكوين صفة كالعلم والقدرة يعني ان هذه الادلة انما تتم لو كان التكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى كما اختاره الشيخ الماتريدي واتباعه واما اذا كان من الامور الاضافية كما اثره الشيخ الاشعري واتباعه فغير تامة اما الاول والرابع فلانه

لو كان من الاضافات لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لعدم كون التكوين صفة قائمة بذاته تعالى و اما الثاني فلانه لو كان منها اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم الممكنات و تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال واما الثالث فلانه لو كان منها فلا يلزم التسلسل و لا استغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا والاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة المؤثر الى الاثر و المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية و منهم الشارح على انه اى التكوين من الاضافات والاضافة معنى موهوم يتعقل من نسبة شئ الى شئ والاعتبارات العقلية وهي التي يعتبرها العقل بدون وجودها في الخارج مثل كون الصانع تعالى و تقدس قبل كل شئ و معه و بعده و مذكورا بالسنتنا و معبودا و مميتا و محييا و نحو ذالك و نحو كونه مصورا و موجدا و نحو ذالك و لا خفاء في انها حادثة و لا يلزم من حدوثها محال فكذا لا يلزم من حدوث التكوين محال و الحاصل في الازل مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذالك يعني الحاصل فيه مبدأ هذه الامور وهو القدرة وهذه الامور توجد فيما لا يزال باعتبار تعلق القدرة فانها اذا تعلقت بالمخلوقات تسمى تخليقا و اذا تعلقت بالمرزوقات تسمى ترزيقا و اذا تعلقت بالحيوة تسمى احياء وغير ذالك من الاضافات فلا دليل على كونه اى كون هذا المبدأ صفة اخرى سوى القدرة والارادة بل هو راجع الى القدرة مع انضمام الارادة و اصل هذا الباب والعمدة فيه اثبات مغايرته عن القدرة و ما اثبتها الشيخ الماتريدي و اتباعه و دونه خرط القتاد و الحق انه مغاير للقدرة و الارادة لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه تعالى بالايجاب كالقدرة و الارادة فتكون مقدمة عليهما بالذات فكيف لا تكون صفة مغايرة لهما اذ لو كانت القدرة و الارادة عينه لزم ان يكون الواسطة عين الصادر **فان قيل** لا يصح رجوع التكوين الى القدرة لان وجود الفعل و تركه على السواء فاذا تعلق باحدهما يلزم الترجيح بلا مرجح دفعه بقوله فان القدرة و ان كانت نسبتها الى وجود المكون و عدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين اى وجود المكون و عدمه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح و لما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون لانه نسبة بين المؤثر و الاثر لا تتحقق بدون المنتسبين كالضرب بدون المضروب و المكون حادث فلا محالة يثبت حدوث التكوين فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات و هو محال اشار اى المصنف الى الجواب **وهو** اى التكوين **تكوينه** اى تخليق الباري تعالى للعالم و لكل جزء من اجزائه اى اجزاء العالم كالعقول والنفوس والصور والهيولى و نحو ذالك زاده ردا على من زعم ان بعض اجزائه كما ذكرنا قديم لا في الازل اى ليس تكوينه للعالم و لكل جزء من اجزائه في الازل حتى يلزم قدمه بل لوقت وجوده بل يكون تكوينه فيما لا يزال في وقت وجود العالم على حسب علمه و قدرته اى الوقت المعين على مقتضى علمه تعالى و قدرته تعالى فالتكوين باق ازلا و ابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة و غيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة حاصل الجواب انا لا نسلم ان نسبة التكوين الى المكون مثل نسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل بدون وجود الضارب و المضروب بخلاف التكوين

وينحصر في ذاته الحق عند الفريقين والقديم بالزمان ما لا يكون لزمانه ابتداء وهو اعم من الاول كالعقل الاول فانه قديم بالزمان والواجب تعالى قديم بالذات والزماني والحادث بالذات ما يكون وجوده من الغير كالعقول والحادث بالزمان ما يكون لزمان وجوده ابتداء والاول اعم من الثاني لباب اعلم ان يقال اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم وغير لازم واما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم وينكرون الحادث بالذات والعالم حادث بهذا المعنى لانه صادر عنه تعالى بالاختيار على ما هو المختار عند الاخيار والقديم بخلافه اي ما لا يكون لوجوده بداية اي لا يكون مسبوقا بالعدم وينكرون القديم بالزمان خلافا للمتأخرين منهم فانهم يقولون بقدم الصفات الالهية بهذا المعنى لانها صادرة عنه تعالى بالايجاب والصادر عن القديم بالايجاب قديم بهذا المعنى ومجرد تعلق وجوده اي المكون بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى الذي اعتبره المتكلمون مع ان المقصود بالحدوث هذا المعنى لجواز ان يكون اي المكون محتاجا الى الغير اي الواجب تعالى صادرا عنه اي عن الغير دائما بدوامه اي الغير بلا سبق العدم عليه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا وكالعقول والنفوس والصور والمواد والافلاك فانها صادرة عنه تعالى بالايجاب على زعمهم قديمة بالزمان ليس وجودها مسبوقا بالعدم لامتناع تخلف المعلول عن العلة فما ثبت من تعلق المكون بالتكوين هو حدوثه بالذات بمعنى الاحتياج الى الغير وهو لا ينافي ازليه المكون وما ينافيه فهو الحدوث بالزمان بمعنى المسبوق بالعدم ولم يثبت فلم يتم الجواب عن استدلال الاشاعرة لانه انما يتم باثبات الحدوث الزماني ولم يثبت نعم بفتح النون والعين وكسرها على الاتباع يجاب به عن قول قائل الم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولا بحدوثه على تفسير المتكلمين فيجاب به عن الاستفهام في اثبات المستفهم عنه يعني سلمنا ان القول بتعلق المكون بالتكوين هو القول بالحدوث الزماني اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار كما هو مذهب اهل الحق فيصح قول صاحب الكفاية دون الايجاب كما ذهب اهل الفلاسفة اعلم ان الفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وبالايجاب هو الذي يصدر عنه الفعل وجوبا بدون سبق الاختيار والقصد كصدور الضوء عن الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم والباء متعلقة باثبتنا لباب المقام ان من ادلته حدوث العالم كونه اثر الفاعل المختار فلو اثبتنا كونه فاعلا بالاختيار بحدوثه لزم الدور المصرح وايضا ان المشائخ اثبتوا حدوث الاعراض بالبيان في البعض وبالمختار العيان في البعض الاخر ثم اثبتوا بحدوثها حدوث الاعيان على ما ذكره الشارح وبعدهما يثبت حدوث العالم ثم اثبتوا اختيار الصانع بحدوث العالم بانه لو لم يكن الصانع مختارا لكان العالم قديما واللازم باطل لما مر فالملزوم مثله وجه اللزوم ان ما صدر عن القديم بالايجاب قديم فثبت كون الصانع مختارا بحدوث العالم فلو اثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل يلزم الدور فلم يكن كلام صاحب الكفاية صحيحا نعم اذا اثبتنا صدوره عنه بالاختيار بدليل غير متوقف على حدوثه كان القول بتعلق وجوده اي المكون بتكوين الله تعالى

فانه صفة ازلية اذا تعلقت بالمكون فيما لا يزال صار موجودا فالمتعلق بالمتعلقات حادث حين حدوثها فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكونات كما لا يلزم من قدم العلم قدم المعلومات مثلا وتوضيح الشارح كلام المصنف مبني على مذهب من قال ان للصفات الازلية تعلقين احدهما ازلي وثانيهما حادث وقت حدوث المتعلق فانه يحتمل ان يكون معنى كلام المصنف ان تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات واجاب الماتريدية عن هذا الاستدلال بوجه اخر وهو ان التكوين قديم وتعلقاته قديمة ايضا والمكون حادث لان التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل بوقت كون الشمس في السرطان فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل وهذا هو الانسب بالمتن نص عليه المدقق لانه يحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي يتعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث الاوقات وهذا الجواب مبني على مذهب من قال ان تعلقاتها بالمتعلقات ازلية لكنها لا يظهر الا بوقت حدوثها لان الله تعالى جعله شرطا عاديا هذا يعني جواب المصنف على ما ذكره الشارح تحقيق ما يقال والقائل صاحب الاصول الصابوني ذكره صاحب البداية وصاحب العمدة ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله وبصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع اذ لا معنى لكونه صانعا للعالم الا تعلقه به وبصفة من صفاته ولا طريق الى العلم بوجوده بالدليل الا ذلك واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال اي كل واحد من التعطيل والاستغناء محال وجه اللزوم ظاهر وان تعلق اي وجود العالم بذاته او من صفاته فاما ان يستلزم ذلك اي التعلق قدم ما يتعلق وجوده به ضمير وجوده راجع الى كلمة ما وهي عبارة عن العالم وضمير به راجع الى كل واحد من الذات وصفة من الصفات فيلزم قدم العالم وهو محال لانه قد ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او لا اي ولا يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فحينئذ ثبت حدوث العالم فليكن التكوين ايضا اي مثل ذات الله تعالى وصفة من صفاته تعالى قديما مع حدوث المكون بالفتح المتعلق بالكسر به اي بالتكوين والحاصل انه قد بطل القسمان الاولان وتعين القسم الثالث فكان هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم وانما كان كلام الشارح تحقيقا لكلام هذا القائل لان الشارح اوضح حدوث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف كلامه وما يقال في الجواب عن استدلالهم على حدوث التكوين والقائل صاحب الكفاية بانه لو كان ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يستلزم قدم المكون وقدمه باطل فبطلت ازليته وثبت حدوثه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين كما قال به المستدل قول بحدوثه اي المكون لانك اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انه حادث لان القديم لا يتعلق وجوده بالغير فكيف يلزم قدم العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به اي بالغير ففيه اي في ما يقال نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة فانهم قسموا كل واحد من القديم والحادث الى قسمين ذاتي وزماني فالقديم بالذات ما يكون موجودا بذاته غير محتاج الى الغير اصلا

قوله بحدوثه اى المكون بالمعنى الذى اعتبره المتكلمون اى سبق العدم عليه لان ما صدر بالاختيار يكون حادثا مسبوقا بالعدم الصريحي لانه لا يكون موجودا زمان قصد الموجد ايجاده والا لزم تحصيل الحاصل فيكون معدوما عند القصد لايجاده بخلاف ما صدر عنه بالايجاب فانه قديم كما مر وقد اورد مشايخنا البراهين على كونه تعالى فاعلا بالاختيار بدون توقف على حدوث العالم منها النصوص القطعية الدالة على كونه تعالى مختارا قال تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقال تعالى فعال لما يريد وغير ذلك من الآيات الدالة على كونه تعالى مختارا ومنها ان الايجاب في ايجاد العالم نقص بضرورة العقل يجب تنزيه الله تعالى عنه بخلاف الايجاب في الصفات فانه كمال لان الصفات كمالات وايجاب الكمال كمال والخلو عنه نقص ومنها ان نظام العالم على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه تعالى مختارا ومنها انه لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ من لوازم ذاته تعالى ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب ومن ههنا اى من اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه اعلم ان هذا الكلام من لواحق النظر وقوله نعم الى ههنا جملة معترضة يقال ان التنصيص اى تنصيص المصنف رح على كل جزء من العالم حيث قال تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى وجه الاشارة ان هذا الرد انما يتم اذا كان المراد بالقديم ما لا بداية لوجوده و بالحادث ما لوجوده بداية لان الفلاسفة لا يقولون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى بل يقولون بقدم العقول والنفوس ونحوها بمعنى ما لا بداية لوجودها والا وان لم يكن المراد بالحادث والقديم ما اخذه المتكلمون بل اريد بهما ما اراده الفلاسفة اى ما يحتاج الى الغير و ما لا يحتاج اليه فلا يتم الرد عليهم بالتنصيص على كل جزء من اجزائه فهم اى فان الفلاسفة انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم اى يقولون بقدم بعض ما سوى الله تعالى بالزمان مثل الهيولى لا بالذات لا بمعنى عدم تكونه بالغير اى لا بمعنى عدم الاحتياج الى الغير فانهم نصوا باحتياج العالم الى الله تعالى فهو حادث بالذات عندهم والحاصل اى حاصل الجواب المذكور في الرد على القائلين بحدوث التكوين انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وايضا لا نسلم ان وزانه معه اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب وهذا السند للمنع الثاني والتكوين صفة حقيقية اى محققة الوجود بنفسها هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها اى الاضافة حتى لو كانت اى صفة التكوين عينها اى الاضافة التي هي التكوين بالفعل على ما وقع في عبارة المشايخ وهم الاشعرية القائلين على انه من الاضافات المعبر عنها بالايجاد والتخليق والترزيق ونحوها المفسر باخراج المعدوم الخ لكان القول بتحققها اى صفة التكوين بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري و

العطف تفسيري والمكابرة لغة انكار الحق الصريح تكبرا واصطلاحا توجه الخصمين الى حكم خبري
ليغلب احدهما على الآخر بدون النظر الى اظهار الحق والصواب والمجادلة توجه الخصمين
الى حكم خبري لا لاظهار الحق والصواب والمناظرة توجههما الى خبري لاظهار الحق و
الصواب وحكم العلماء بجواز الثالث ومنع الاولين ولو كان التكوين عين الاضافة على ما وقع في عبارة
المشائخ فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء تعليل مقدم فلا بد لتعلقه
بالمفعول ووصوله الالم اليه اي الى المفعول هذا عطف المسبب على السبب كما قيل من وجود
المفعول معه اي مع الضرب اذ لو تأخر اي وجود المفعول لانعدم هو اي الضرب لان العرض
مستحيل البقاء لا يبقى زمانين بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول لوجه عدم الاندفاع ان هذا التفرق انما يصح اذا كان التكوين ازليا كما هو مسلك الماتريدية
ولو كان عبارة عن نفس الاضافة كما هو مختار الاشعرية فلا يصح لان التكوين حينئذ مثل الضرب
مستحيل البقاء بدون انتضائفين وقيل قوله فلا يندفع الخ رد على من حمل كلام الشارح على ظاهره
وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعري بالفرق بين الضرب والتكوين على
ما ذكره الشارح وجه الرد انه استدلال في مقابلة الضرورة فلا يعبأ به **وهو** اي التكوين
غير المكون عندنا اي عند الماتريدية بالضرورة وينبه عليه بوجوه الاول ان التكوين
سبب والمكون مسبب والتغاير بينهما ضروري والثاني ان التكوين نسبة والمكون طرف ومغايرة
النسبة عن الطرف امر بديهي والثالث ان مرادنا بالتكوين مبدأ الاخراج المذكور وهو قديم و
اغ المكون حادث ولا يتصور الاتحاد بينهما وان اريد المعنى الاضافي كما هو مختار الاشعرية فلا
يعقل الاتحاد بينهما وسيوضحه الشارح ونقل عن الاشعري ان التكوين عين المكون واختاره
المعتزلة ومستندهم قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقوله تعالى ان
في خلق السموت والارض واختلاف الليل والنهار لايات لقوم يعقلون وجه الاستدلال ان الخلق
في الآيتين المخلوق وقولهم في العرف المتعارف اجتمع خلق عظيم يريدون المخلوق قلنا ان اطلاق
المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة والعرف شائع وذكر الشارح التنبيهات على تغايرهما
الاول قوله لان الفعل يغاير المفعول توضيحه ان التكوين فعل وكل فعل يغاير المفعول فالتكوين
يغاير المكون اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فذكر الدليل عليها بصورة المثال بقوله كالضرب مع
المضروب والاكل مع الماكول والثاني بقوله ولانه اي التكوين لو كان نفس المكون لزم ان تكون
المكون مكونا مخلوقا بنفسه بدون افتقار الى جاعل واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم
قوله ضرورة انه مكون بالتكوين اي بسبب التكوين الذي هو عينه فيكون المكون قديما مستغنيا عن
الصانع وهو محال هذا دليل بطلان اللازم اما كونه قديما فلان وجوده عين ذاته تعالى على هذا
التقدير وهذا معنى الوجوب والواجب تعالى قديم واما كونه مستغنيا عن الجاعل فلان الافتقار
اليه انما كان في التكوين والايجاد فاذا كان عين ذاته تعالى فلم يفتقر المكون في وجوده الى موجد غير
ذاته تعالى وهل هذا الا استغناء عن الصانع ولانه لو كان عين المكون لزم ان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى
انه اي الخالق اقدم منه من العالم بالزمان والرتبة واما انه لا تعلق به فمن حيث ان تكونه انما هو بنفسه واما انه

الاقدم منه فلانه تعالى منزه عن التكون فضلا عن الاحتياج مطلقا وقادر عليه اى على العالم من غير صنع وتاثير فيه اى فى العالم ضرورة تكونه اى العالم بنفسه اى بذاته بلا تاثير لغيره فيه وهذا اى المذكور من عدم التعلق والتقدم والقدرة بدون صنع لا يوجب كونه اى الخالق خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه اى البارى تعالى خالق العالم وصانعه وهذا اى عدم صحة القول المذكور خلف اى خلاف الواقع لان كونه تعالى خالق العالم معتقدا لمليين وغيرهم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد نص الله تعالى بعموم خالقيته فى مواضع من كتابه المجيد و لانه لوكان التكوين عين المكون لزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء واللازم باطل لكونه تعالى خالق كل شئ ووجه اللزوم ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى والا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث واذا لم يكن قائما بذاته تعالى لم يكن مكونا للاشياء ولانه لوكان التكوين عين المكون لزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد اما وجه صحة القول الاول فلان الاسود ما قام به السواد و السواد مكون والمكون عين التكوين فقام التكوين بالاسود ايضا لان قيام العينين بشئ يستلزم قيام العين الاخر به فيكون مكونا للسواد وخالقا له واما صحة القول الثانى اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد واللف والنشر مرتب وهما اى الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد مكون والتكوين عين المكون على التقدير المذكور فمحلهما اى الخلق والسواد واحد وهو الحجر فكون الحجر محلا للسواد مستلزم لكونه محلا للخلق والتكوين للاتحاد بين التكوين والمكون فيقال للحجر انه خالق للسواد ومكون له واذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله تعالى بانه اسود لعدم قيام السواد به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لعدم قيام التكوين به تعالى على التقدير المذكور وعدم كونه تعالى مكونا وخالقا خلاف الواقع وعقائد المليين وغيرهم فالقول بالاتحاد بين التكوين والمكون باطل وخلاف الواقع يرد فى هذا المقام اشكال وهو ان كون التكوين مغايرا للمكون بديهى فلا حاجة الى ايراد الدلائل المذكورة دفعه بقوله وهذا كله اى المذكور من البراهين الناهضة على التغاير بين التكوين والمكون تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا حاصل الدفع ان هذه الادلة المذكورة تنبيهات مصورة الدلائل لكون الحكم بالتغاير بين الفعل والمفعول بديهيا لان دعوى البداهة فى موضع النزاع غير مسموعة لتوهم كون هذه البداهة بداهة الوهم دون العقل والتنبيهات تشهد على ان هذه البداهة بداهة العقل ولهذا شنع العلماء على من زعم باتحادهما ثم يرد ههنا اشكال مشهور وهو انه لما كان الحكم بتغاير الفعل والمفعول بديهيا فقول الاشعرى ومن تبعه بالاتحاد بينهما قول مخالف عن البداهة وهو باطل دفعه بقوله لكنه ينبغى للعاقل لبابه ان التكوين عند الاشعرى واتباعه امر اضافى كما مر تفصيله والاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شئ الى شئ وليس له وجود مغاير عن المفعول فى الخارج فيقال ان التكوين عين المكون والمفعول بمعنى انه ليس له تحقق مغاير عن المكون فى الخارج

لا بمعنى ان مفهوم التكوين عين مفهوم المكون حتى يلزم المخالفة عن البداهة كما نقل عنه ان الوجود عين الماهية الممكنة بمعنى انه ليس للوجود تحقق مغاير عن الماهية لا بمعنى ان مفهوم الوجود عين مفهوم الماهية ان يتأمل فى امثال هذه المباحث من كون التكوين عين المكون وغيره ولا ينسب الى الراسخين اى الحاذقين فى العلم من علماء الاصول اى اصول الكلام ما يكون استحالته بديهة ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامه اى كلام من قال ان التكوين عين المكون محملا يصحح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال هذا بيان المحمل ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا اى عند فعله شيئا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك كما مر اسمائه فهو اى التكوين امر اعتبارى اى اضافى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس اى هذا الامر الاعتبارى امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج قيد به لانه امر مغاير عنه فى العقل ولم يرد ما قال بالعينية بينهما ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات المذكورة قلنا على هذا التاويل يلزم عينية العلم مع المعلوم وكذا سائر الصفات فان العالم اذا علم شيئا فليس ههنا فى الخارج الا العالم والمعلوم واما العلم فامر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات فيلزم الانكار عن الصفات الالهية وقد عرفت ان التكوين عندنا صفة حقيقية مبدأ للاضافة التى هى الاخراج من العدم الى الوجود فلا يكون امرا اعتباريا عقليا حتى يلزم عينيته مع المكون فى الخارج على ما ذكره الشارح بل امر موجود فى الخارج قائم بذاته تعالى مباين عن المكون فما قال الشارح فى تاويل كلام الشيخ فهو مبنى على كونه امرا اعتباريا وليس كذلك بل هو امر واقعى قائم بذاته تعالى وبهذا يندفع التدافع المتوهم فى كلام الشارح لانه يعلم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة ويفهم من هذا المقام ان التكوين امر اعتبارى اضافى وهل هذا الا التناقض الصريح ووجه الاندفاع ان التحقيق السابق مبنى على مذهب الماتريدية وهذا التحقيق مبنى على مسلك الاشعرية هذا اى قول من قال لهذا ان التكوين عين المكون الغرض منه تاييد لما قبله ودفع الاستبعاد الناشى من التاويل المذكور وهو انه لم يكن الكلام نظير بل قلته من عند نفسك فلا اعتداد به حاصل الدفع ان لهذا الكلام نظير فى كلام العقلاء كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج كما نقل عن الاشعرى قال فى شرح المقاصد المنقول عن الشيخ الاشعرى ان وجود كل شئ عين ذاته ليس للفظ الوجود مفهوم واحد بين الوجودات بل الاشتراك لفظى بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعان اى الماهية والوجود اجتماع القابل والمقبول كالجسم القابل والسواد المقبول بل الماهية كانت فكونها اى الماهية هو وجودها لكنهما اى الماهية والوجود متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس اى ان يلاحظ الوجود دون الماهية اعلم ان المنقول عن الاشعرى ان وجود كل شئ عين ذاته ومشترك بالاشتراك اللفظى بين الموجودات **فان قلت** ان عينية الوجود الحقيقى فى الممكن يوجب الاستغناء فارتفع الامكان قلت عينية الوجود المحتاج يؤكد الاحتياج فلا يرتفع الامكان اذ فى الممكنات عينية الوجود المحتاج لا عينية الوجود المستغنى وعند جمهور المتكلمين الوجود معنى زائد على الماهية فى الواجب والممكن جميعا لصحة سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب عين الشئ عنه ولان حمل الوجود على الماهية المعلومة يفيد فائدة غير حاصلة

بخلاف حمل الشيء على نفسه ولأن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود
الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية لها ولأن الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب الطرفين احدهما
الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائدا
على الماهية ولازم معها ولزوم الماهية ضروري الثبوت للماهية لا يحتاج الى العلة اصلا
فلا يرد لو كان وجوده تعالى زائدا على الماهية فيكون ممكنا وكل ممكن يقتضي علة فعلته اما ان تكون
ذاته تعالى او غيره والاول باطل لأن العلة يجب وجودها اولا فكان ذاته موجودة بوجود فالوجود
السابق في جانب العلة اما عين الوجود اللاحق او غيره على الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى
الثاني يلزم كون الشيء الواحد موجودا بوجودين والثاني باطل لأن الاحتياج في الوجود الى الغير ينافي
الوجوب الذاتي وجه عدم الورود ان وجود الواجب تعالى لازم معه واللازم ضروري الثبوت للملزوم
والضرورة لا تعلل حتى يجب وجود العلة اولا واختار الفلاسفة ان الوجود نفس الماهية في الواجب
تعالى وزائد في الممكن لانه لو كان زائدا لكان خارجا عارضا لامتناع التركيب وكل عرض محتاج الى معروضه
قطعا فيكون ممكنا فلا بد له من علة فان كانت نفس ذاته تعالى فيلزم تقدمها عليه وان كانت غيره فيلزم
احتياجه وهو محال ولانه لو كان زائدا يلزم كون الشيء قابلا وفاعلا اما الاول فلان الماهية تكون قابلة
الوجود من حيث المعروضية وفاعلا له من حيث الاقتضاء وهو باطل ولانه لو كان زائدا لكان
ممكن الزوال عن الواجب تعالى وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم ان الوجود اذا كان محتاجا
الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف اجيب عن الاول
بانا لا نسلم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول
بالوجود وهو ممنوع وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية
فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث
كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها وعدمها كالثلاثة للفردية وعن الثاني لا نسلم استحالة
كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على الدليل وعن الثالث بانا لا نسلم بان الوجود اذا كان
محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته تعالى وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها
مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده من ذاته نظرا الى ذاته ولا ينفيه
احتياج وجوده الى ذاته فان الممكن ما يحتاج في ثبوت الوجود له الى الغير وقد نبهناك ان كلام
الشارح ههنا مبني على مذهب الشيخ الاشعري فلا يتم ابطال هذا الرأي اي رأي من اعتقد الا
تحاد بين التكوين والمكون الا باثبات ان تكوين الاشياء وصدورها يتوقف على صفة حقيقية
مسماة بالتكوين قائمة بالذات اي بذات الله تعالى لانها اذا كانت قائمة بذاته تعالى تكون مغايرة عن
وجود المكون بالضرورة مغايرة للقدرة والارادة ولم تثبت مغايرة التكوين عنهما بل هو راجع
الى القدرة مع تعلقها بالارادة كما سبق تفصيله والحق ان التكوين مغايرة عن القدرة و
الارادة كما سلف تحقيقه ذيل شرح قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة و
الارادة والتحقيق اي تحقيق الكلام في حقيقة التكوين الغرض منه ميل الى مسلك الشيخ الاشعري
بانه من الامور الاعتبارية الاضافية راجع الى القدرة مع تعلقها بالارادة ان تعلق

القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اي المقدور اذا نسب اي تعلق القدرة
خبر ان الى القدرة يسمى اي ذلك التعلق ايجابها له اي ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب اي
ذلك التعلق الى القادر يسمى اي هذا التعلق الخلق والتكوين ونحو ذلك كالايجاد والايجاب والترزيق
ونحو ذلك واذا حصل التكوين من نسبة القدرة الى القادر فحقيقته اي التكوين امر اضافي وهو كون
الذات اي ذات الباري تعالى بحيث اي كائنا بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته اي في وقت تحققه
فقد علم من كلام الشارح حقيقة التكوين وهو كون الذات الخ ولا شك انه امر اضافي يتعقل من نسبة
تعلق المقدور الى القادر ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات وهي الرزق والصورة
والحيوة والموت ونحو ذلك خصوصيات الافعال مرفوع على انه فاعل يتحقق كالتصوير
مثال خصوصيات الافعال مثل التصوير اذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدرة لوقته
على وفق الارادة يسمى هذا التعلق تصويرا وهكذا سائر الامثلة فالترزيق والاحياء والاماتة
وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى اي من الافعال الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال تعالى كل
يوم هو في شأن اي في احياء واماتة وتصوير وترزيق ونحو ذلك وقال الشيخ مصلح الدين
الشيرازي دفتر تمام گشته بپايان رسيد عمر ؛ ما همچنان در اول وصف تو مانده ايم
واما كون كل من ذلك اي من الترزيق والاحياء ونحو ذلك صفة قديمة ازلية فمما تفرد به بعض
علماء ما وراء النهر وهو جيحون يخرج من جبال بدخشان من الاحناف ومنهم صاحب الامالي
شعر صفات الذات والافعال طرًّا قديمات مصونات الزوال وباب قول هذا البعض ان التكوين
ليس امرا اعتباريا كما اثره الاشعري واتباعه ولا صفة حقيقية واحدة كما اختاره الماتريدية
بل كل من التصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك صفات حقيقية وفيه اي كون
كل من ذلك صفة قديمة ازلية تكثير للقدماء لعدم تناهي الصفات الفعلية له تعالى بل هي غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد كما مر وفيه تعريض على هذا القول ووجهه ان الامر المناسب لتوحيد الالوهية
والربوبية ان ينحصر القدم في ذاته لكنهم اثبتوا الصفات القديمة السبعة او الثمانية للضرورة
الموجبة لاثباتها كما سلف التفصيل فالقول بقدم التكوين كاف لكونه مبدأ لجميع تلك الصفات
الفعلية كما هو المذهب وان لم تكن متغايرة في الوجود عن ذات الله تعالى ولا بعضها عن بعض حتى
يلزم القدماء المتغايرة عن ذات الله تعالى والمنافي للتوحيد تعدد الذوات القديمة المتغايرة
عن ذات الله عز اسمه لا تعدد الصفات القديمة القائمة بذاته تعالى التي ليست هو ولا
غيره كما مر واختار اهل التصوف ما اثره بعض علماء ما وراء النهر من ان صفاته الحقيقية لا
تقف عند حد كما لا تقف كمالاته تعالى عند حد لان اثبات صفة القديمة ان كان مخلا للتوحيد فوجب نفي
تعدد الصفات القديمة مطلقا سواء كانت سبعة او ثمانية وقد اتفقوا على تعددها على هذين الحدين
وان لم يخل فلا بأس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اليق بالكمال الالهي لان كل صفة كمال و
الاليق مع كبريائه ان لا تحصى كمالاته كما لا تحصى نعمائه على عباده انتهى بعض كلامه والاقرب الى
الحق وكمال التوحيد ما ذهب اليه المحققون منهم اي علماء ما وراء النهر وهو ان مرجع الكل اي مرجع جميع
الاضافات فيه سبحانه وتعالى الى التكوين وهو مبدأ بالقياس الى جميع الاشياء فانه اي التكوين ان تعلق بالحيوة يسمى احياء او بالموت

اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص اي خصوص التكوين باسم الترزيق والتصوير ونحو ذلك بخصوصية التعلقات فانه اذا تعلق بالرزق فترزيق وبالصورة فتصوير ونحو ذلك من الاسماء الحاصلة بخصوصية التعلقات وانا اقول برجوع الاضافات الى التكوين كما ذهب اليه المحققون من علماء ما وراء النهر مثل قول اهل التحقيق برجوع الاوصاف الحقيقية الى صفة واحدة وهي وجوب الوجود لذاته فالاضافات راجعة الى التكوين وهو من الاوصاف الحقيقية والاوصاف الحقيقية كلها راجعة الى صفة وجوب الوجود لذاته و قد علم مما سلف ان ههنا اربعة اقوال الاول ما اختاره الشيخ الاشعري واتباعه من ان كل واحد من التكوين والتصوير والترزيق ونحوها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقته فيكون التكوين من الصفات الاضافية دون الحقيقية فكانت سبعا عندهم والثاني ما اثره بعض علماء ما وراء النهر من ان كل واحد من تلك الصفات الاضافية صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى مثل العلم والقدرة ونحوهما فكانت هي غير محدودة بحد والثالث ما اصطفاه الشيخ الماتريدي و اتباعه من ان التكوين صفة قديمة ازلية قائمة بذاته تعالى وسائر الاضافات راجعة اليه فكانت الصفات الحقيقية عندهم ثمانية والرابع ما ارتضاه المحققون من ان جميع الاوصاف الحقيقية راجعة الى صفة واحدة وهي وجوب التقرر والوجود لذاته خذ ما صفى ودع ما كدر **والارادة** ذكرها المصنف بعد التكوين اذ باثباتها ينفى الجبر وبدون اثباتها يلزم الجبر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **صفة ازلية قائمة بذاته تعالى** فتكون زائدة على الذات لان القائم يغاير عما قام به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية عندنا اهل الحق يرد قد علم مما سبق في اوائل بحث الصفات ان الارادة صفة الله تعالى قائمة به قديمة فلم ذكر هنا ثانيا دفعه بقوله كرر ذلك اي بحث الارادة مع كونه مذكورا فيما مضى تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى لوقوع النزاع بين العقلاء في معنى الارادة كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى **تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه** اي تقتضي تخصيص بعضها بحسن وبعضها بقبح ونحو ذلك **في وقت دون وقت** اي وتقتضي ايجاب بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر الغرض منه اقامة دليل على وجود صفة الارادة وايماء الى مغايرتها عن القدرة واعلم قال في الشرح تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب تعالى في فاعليته الى امر منفصل عنه تعالى وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهي معنى واضح عند العقل مغاير للعلم و القدرة وسائر الصفات شأنها التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الاخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السوية بخلافها و العلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية **فان قيل** ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الاخر وفي الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت

دون غيره يفتقر الى مرجح و مخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات قلنا انما تتعلق الارادة بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص و الترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد و ترجيحه بلا مرجح في شيء **فان قيل** فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محقق الاختيار انتهى مع حذف كثير و تغير يسير وبالجملة الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى مغايرة لسائر الصفات بالضرورة بالعقل والنقل اما العقل فما اشار اليه الشارح في الكتاب و فصلناه بنقل قوله من الشرح و اما النقل فكلام الله مشحون باثبات الارادة له تعالى قال تعالى ان الله يحكم ما يريد و قال تعالى يفعل ما يشاء وغير ذلك هي والمشية في حقه تعالى واحدة عندنا واما في جانب العباد فتفترقان فلو قال رجل لامرأته اردت طلاقك لا تطلق و لو قال لها شئت طلاقك تطلق لان الارادة مشتقة من الدور وهو الطلب و المشية عبارة عن الايجاد فكانه قال اوجدت طلاقك به يقع الطلاق فالمشية عبارة عن الارادة التامة التي لا يتخلف عنها الفعل و الايجاد والارادة تطلق على التامة و غير التامة فالاولى هو المراد في جانب الله تعالى و الثانية في جانب العباد و المحققون من اهل السنة يقولون ان الارادة في كتاب الله تعالى على نوعين ارادة قدرية كونية خلقية وهي المشية الشاملة لجميع الحوادث كقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا الآية و ارادة دينية امرية شرعية وهي المتضمنة للمحبة و الرضى كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر و امثال ذلك والامر يستلزم الارادة الثانية دون الاولى لا كما زعمت الفلاسفة اي ليس الامر كما زعموا من انه تعالى موجب بالذات اي توجب ذاته تعالى صدور الافعال عنها بدون قصد و اختيار كما توجب الشمس صدور الشعاع و الضوء بدون فكر و روية لا فاعل بالارادة و الاختيار و قالوا ما صدر عنه من الافعال بدون القصد و الاختيار بل بالايجاب و لا يثبتون له الارادة فلانها لو ثبتت فلا تخلو من ان تكون حادثة او قديمة و الاول يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والثاني زوال القديم لانها لا تبقى بعد الايجاد وكل واحد منهما باطل بالضرورة قلنا انها قديمة و الزوال انما يرد على تعلقها بمراد في وقته و تعلقها حادث فيلزم زوال الحادث دون القديم و لانها لو ثبتت فتعلق ارادته باحد المقدورين لا يخلو اما لذاتها او لمرجح فعلى الاول يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني يلزم التسلسل في المرجحات قلنا باختيار الشق الاول و لا يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا قدح في اختيار المختار احد مقدوريه على الآخر كما اختار الهارب من السبع احد الطرفين المتساويين من غير مرجح بخلاف الموجب فان صدور الطرف المقابل منه ممتنع عقلا و لان ارادة المختار ايجاد الاثر لا يخلو اما في حال وجود الاثر او حال عدمه على الاول يلزم تحصيل الحاصل و على الثاني يلزم اجتماع الوجود و العدم قلنا باختيار الشق الاول و تحصيل الحاصل على نوعين تحصيل الحاصل الذي حصل بهذا التحصيل وتحصيل الحاصل الذي حصل بتحصيل سابق و الاول لازم و واجب و الثاني ممتنع غير لازم

هذا الكلام على دون شأنهم وأما الكلام على أصلهم فهو أن الإيجاب نقص يجب تنزيه الله عنه وعن النقائص كلها فكيف يكون الله موجبا واجبا ير د عليه أن أهل السنة قالوا أن الواجب تعالى موجب في صفاته ولهذا قالوا بقدمها لأن أثر الموجب القديم قديم فكان الواجب موجبا والفرق بين إيجاب الصفة وغيرها مشكل أجيب بأن الفرق بين الإيجابين واضح لأن صفات الواجب تعالى كمالات له تعالى فلزوم الكمال مع ذاته تعالى كمال والخلو عنه نقص فإذا صدرت عنه بالإيجاب كانت قديمة لازمة مع ذاته تعالى ولو صدرت عنه بالاختيار كانت حادثة يلزم خلو ذاته عن الكمال في الأزل مع كونه تعالى محلا للحوادث والعالم ليس بكمال بالضرورة فلو صدر عنه تعالى بالإيجاب يلزم قدمه وقد ثبت أن العالم حادث بجميع أجزائه وأيضا لو كان موجبا لوجوده فلا يكون قادرا على عدمه وبالعكس فإن صدور الطرف الآخر عنه محال عقلا وهل هذا إلا نقصا محضا في القدرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولو صدر عنه بالاختيار لأن قادرا على وجوده وعدمه فكان متصفا بالقدرة الكاملة الشاملة كما هو اللائق بجلال ذاته (والنجارية) أي ليس إلا مركبا زعمهم وهم فرقة منسوبة إلى حسين بن النجار المعتزلي من أنه تعالى مريد بذاته تعالى لا بصفة مسماة بالإرادة والمشية وهم قائلون بعينية صفة الإرادة مع الذات خاصة بخلاف المعتزلة والفلاسفة فإنهم قائلون بعينية جميع الصفات مع الذات وقال في الشرح وعند ضرار نفس الذات وعند النجار من المعتزلة أن إرادة الله تعالى كونه تعالى غير مكره ولا ساه فتكون صفة سلبية والتطبيق بين القولين أنه نقل عن الكعبي قولان وبعض المعتزلة أي ليس إلا مركبا زعمهم من أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل أي لا في ذاته تعالى لحدوثها ولا في غير ذاته لامتناع اتصاف الغير بصفة تعالى بل قائمة بنفسها قال في الشرح وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل والكرامية أي لا كما زعم محمد بن كرام وأتباعه من أن إرادته تعالى حادثة في ذاته تعالى ولا يبالون بقيام الحوادث بذاته تعالى قال في الشرح منها قول الكرامية أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد كما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولأن صدور الحادث عن الواجب لا يكون بالاختيار فيتوقف على الإرادة فيلزم الدور أو التسلسل وههنا أقوال أخر ذكرها في الشرح منها قول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد أن إرادته تعالى لفعله تعالى هو علمه تعالى به أو كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره الأمر به حتى أن ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له تعالى ولا خفاء في أن هذا موافقة مع الفلاسفة في كون الواجب تعالى فاعلا مختارا ومنها قول المحققين منهم أنها العلم بما في الفعل من المصلحة ومنها قول كثير من المعتزلة أن الإرادة ليست سوى الداعي إلى الفعل والدليل على ما ذكرنا من أن الإرادة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشية لله تعالى كقوله تعالى يفعل الله ما يشاء وقوله تعالى ويحكم ما يريد وقوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وغير ذلك مما لا يحصى فلا يصح ما ذهب إليه النجارية والفلاسفة مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام

والصفة بنفسها فلا يصح ما ذهب اليه الجبائية وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فبطل قول الكرامية وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح اى على الوجه الاوفق مع حكمة الباهرة وهذا مما اتفق عليه جميع العقلاء دليل على كون صانعه قادرا مختارا اذ الموجب لا يقدر على نظام اهل بيت واحد فضلا عن نظام العالم هذا دليل عقلى على اثبات الارادة والاختيار له تعالى ورد على الفلاسفة المنكرين عن كونه تعالى فاعلا بالاختيار وعلى من يحذو حذوهم كالكعبى وغيره وكذا حدوثه اى مثل الدليل المذكور حدوث العالم دليل على كون صانع العالم قادرا مختارا اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه اى العالم وجه اللزوم قوله ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة وجه بطلان اللازم ظاهر لانه ثبت مما سلف حدوث العالم بجميع اجزائه وانما امتنع تخلف المعلول عنها لانه لو تخلف لكان تخلفه مرة وصدوره مرة اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع واما اذا كان صانعه مختارا فيجوز تخلف المعلول عن العلة لان المختار صاحب الارادة فارادته ترجح صدوره مرة وعدم صدوره مرة اخرى ورؤية الله تعالى والرؤية تارة تكون قلبية وتارة تكون حلمية وتارة تكون بصرية ولا بد عند ارادة احد هذه المعانى من القرينة المخلصة لاحدها والا يكون الكلام مجملا لا مبينا موضحا والمراد ههنا اثبات المعنى الاخير بانه تعالى يرى فى الاخرة بعين الرأس قال ترون ربكم كما ترون الشمس فى الظهيرة ليس دونها سحاب وهل مثل هذا مما يتعلق برؤية البصر او برؤية القلب وهل يخفى مثل هذا على من اعمى الله قلبه وجعل على بصره غشاوة فالابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو فى الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب المتوسط ونحوه من الشرط المعتبرة فيه المذكورة فى محله وبخروج شعاع العين بالمرئى او بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين وفى حق الله فى الاخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشروط العادية لان الرؤية يحصل بخلق الله تعالى على اصول اهل الحق قال فى الشرح ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يرى وان المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى فى الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك انتهى وقال صاحب الامالى شعر يراه المؤمنون بغير كيف وادراك وضرب من مثال ، بمعنى الانكشاف التام بالبصر نبه به على ان الرؤية المبحوث عنها بصرية لا علمية ولا حلمية كما يشهد عليها الادلة المثبتة لرؤيته تعالى فانه قال انكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر دخل الكاف للتشبيه على ما المصدرية التى تتأول مع صلتها الى المصدر الذى هو الرؤية فيكون التشبيه فى الرؤية بلا مرية وكذا يدل عليه الحديث المذكور انفا وبالجملة المراد اثبات الرؤية البصرية وهل يحتمل هذا النص ان يكون معناه انكم تعلمون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر كما يستشهد الخصم الضال لهذا التاويل الفاسد بقوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل ونحو ذلك مما استعمل رأى التى من افعال القلوب قلنا لا لان الاستعمال المشترك لا بد من قرينة مخلصة

لا حد معانيه وقد وجدت ههنا وهو تشبيه رؤيته تعالى برؤية الشمس والقمر وكل واحد منهما مرئي برؤية البصر كما علم من كلام ابراهيم المذكور فالكلام غير خفي لاومه على احد من الانام و التأويل فاسد افسد الدين والدنيا وكم جنى التأويل الفاسد على الدين واهله وهل قتل عثمان رضي الله عنه بالتأويل الفاسد وهل خرجت الخوارج واعتزلت المعتزلة ورفضت الروافض و افترقت الامة على ثلث وسبعين فرقة الا بالتأويل الفاسد وهو اي الانكشاف المذكور معنى اثبات شيء اي ادراكه كما هو اي كما كان هو في الواقع يعني ادراكه كما هو حقه بحاسة البصر وبه يشير الى ان مآل التعريفين واحد كما هو الظاهر والمصدر مبني للمفعول اي كون الشيء مثبتا ومدركا فعلى كلا التعريفين كان الباري تعالى مرئيا فيكون المصدر في قول المصنف مضاف الى المفعول اي رؤيتنا اياه تعالى وانما جعلناه مبنيا للمفعول لان المنكر عن الرؤية انما يرى انما نمنعها في المرئي لفقد شرائطها ثم ذكر دليلا على ان الرؤية بمعنى الانكشاف التام بحاسة البصر بقوله وذلك اي كون الرؤية بمعنى الانكشاف المذكور ثابت انا اذا نظرنا الى البدر واغمضنا العين فلا خفاء في انه اي البدر وان كان منكشفا لدينا في الحالتين اي حالة النظر وحالة الغمض وانما انكشافه في الغمض فلارتسامه في الخيال بعد غيبته عن الحس المشترك عندنا والمشاهدة على مسلك الفلاسفة وفي العقل عند المتكلمين من اهل التحقيق لعدم قولهم بالحواس الباطنة لكن انكشافه اي البدر حال النظر اليه اتم واكمل من حال الاغماض ولنا بالنسبة اليه اي الى البدر حينئذ اي حين النظر اليه حالة مخصوصة وهو الانكشاف التام هي المسماة بالرؤية والغرض منه تعيين محل النزاع بيننا وبين اهل الاعتزال والجهمية والخوارج والامامية وهو ان رؤيته تعالى بحاسة البصر بدون شرط من شرائط الرؤية في النشأة الاخرة ولا رؤيته تعالى بالقلب المسماة بالمشاهدة الروحانية واقع عندنا لا عندهم قال في الشرح وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية انتهى ولا نزاع للخصم في جوازنا الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي لان هذه الرؤية مختصة بالشاهد كما مر وفي حقه تعالى تحصل الرؤية بحاسة البصر بدون شرط من شرائطها والخصم ينكر عن هذه الرؤية لانتفاء شروطها وسيأتي دلائل الفريقين **جائزة في العقل** خبر لقوله ورؤية الله بمعنى ان العقل اذا خلي اي جرد عن العلائق والاحكام الوهمية ونفسه اي مع ذاته فالواو بمعنى مع لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى واذا لم يحكم بامتناعها فالنصوص الناطقة على وقوع رؤيته تعالى محمولة على ظواهرها والا فالنصوص الناطقة على ما يستحيله العقل غير محمولة على ظواهرها وحينئذ يصح قوله واجبة بالنقل قال في الشرح ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ما لم يقم له العقل المجرد برهان

على ذلك اى على امتناعها مع ان الاصل عدمه اى عدم البرهان دون الوصل فيما سوى الشئ المتعلق العدم وهذا القدر اى جواز رؤيته تعالى ضرورى اى لا يحتاج فى اثبات العلم به الى الاستدلال فمن ادعى الامتناع اى امتناع رؤيته تعالى من المعتزلة والخوارج والفلاسفة والامامية فعليه البيان اى فعليه ان يأتى على دعواه بالدليل ودونه خرط القتاد وما اتوا من الشبهات الواهية فهى مدفوعة كما ستقف فى مقامه وقد استدل اهل الحق اى اهل السنة والجماعة على امكان الروية اى رؤيته تعالى بوجهين عقلى اى احدهما عقلى وهو ما اختاره الشيخ الاشعرى وسمعى اى وثانيهما سمعى وهو ما اثره الشيخ الماتريدى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان اى الجسم والجوهر بالذات او بواسطة الاعراض على اختلاف المذهبين الاول مذهب الاشعرية والثانى مسلك الفلاسفة والاعراض اى البياض والسواد ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم مثل الانسان وجسم كالفرس وعرض مثل سواد وعرض مثل بياض فلا بد للحكم المشترك اى الروية المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة بين الاعيان والاعراض لامتناع تعليل الواحد بعلتين وهى اى العلة المشتركة اما الوجود المشترك بين الاعيان والاعراض والحدوث المشترك بينهما والامكان المشترك بينهما ولا رابع يشترك بينهما اى بين الاعيان والاعراض وبين الصانع وغيره حتى يعرض فان قيل ان حصر ما هو المشترك بين العين والعرض فيما ذكر الشارح غير سديد فان التميز مطلقا سواء كان بالذات كما فى العين او بالتبع كما فى العرض والمقابلة والوجوب بالغير وكون الوجود من الغير ونحو ذلك من الامور العامة مشترك بين الجوهر والعرض قلنا سلمنا اشتراك تلك الامور بينهما لكن الذاتى والعرضى من التحيز نوعان متباينان فلا يصح علة للروية لامتناع تعليل الواحد بعلتين وكل واحد من المقابلة والوجوب بالغير والوجود من الغير امر اعتبارى لا يصلح متعلقا للرؤية وعلة لها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم او عن مسبوقية الوجود بالعدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم يعنى سلب الضرورة عن الطرفين ولا مدخل للعدم فى العلية لان علة الشئ لا بد وان تكون موجودة فلا يكون الحدوث علة لانه عبارة الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن السلب المذكور فيكون اعتباريا محضا لا تحقق له فى الخارج فلا يمكن تعلق الروية به كيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة واذا لم يصلح الحدوث والامكان ان يكونا علة لصحة الرؤية فتعين الوجود لان يكون علة لها وهو اى الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض بل هو اصل الموجودات واولهم قال تعالى هو الاول والاخر فيصح ان يرى الله والفعل مبنى للمفعول من حيث تحقق علة الصحة اى لاجل وجود علة صحة رؤيته تعالى وهى اى العلة الوجود فان قيل ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الصانع وغيره لا يلزم من صحة رؤية غيره صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب تعالى مانعا عنها اجيب ان صحة رؤية الشئ الذى له الوجود الذى هو متعلق الرؤية ضرورى بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية والمانعية

انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وانما الكلام في الصحة لا في التحقق والى هذا
الجواب اشار بقوله ويتوقف اي لو حالية امتناعها اي الرؤية على ثبوت كون شيء من
خواص الممكن شرطا لصحة الرؤية فيصح ان يرى الممكن دون الواجب تعالى وذلك
مثل انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي او اتصال شعاع البصر بالمرئي على اختلاف
المذهبين ولم يثبت ان يكون شيء من خواصه شرطا لصحة مطلق الرؤية وما ذكره فهو مما
شرطه الفلاسفة دون المتكلمين مع انه في الشاهد لا في الغائب او من خواص الواجب تعالى مانعا
عن الرؤية ولم يثبت ومن ادعاه فعليه البيان لان المراد بعلة صحة الرؤية متعلق الرؤية على
ما سياتي لا المؤثر في الصحة المذكورة وذلك المتعلق هو الوجود المشترك وهو كون الشيء
ذا هوية مع قطع النظر عن خصوصيات الهويات **فان قيل** لو كان الوجود علة لصحة الرؤية
يلزم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والادراكات
وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات واللازم باطل لان تلك الامور غير مرئية
لنا وجه اللزوم ظاهر لوجود علة صحة الرؤية فاجاب بمنع بطلان اللازم بقوله وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك من الجن والملك
والارواح ونحوها لتحقق علة صحتها كما قال المعترض وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى
لم يخلق في العبد رؤيتها اي تلك الموجودات المعدودة بطريق جري العادة وانما قيد به احترازا
عن خلق رؤية شيء من ذلك على سبيل الكرامة وخرق العادة وحين اعترض والظرف
متعلق باجيب المتاخر هذا اعتراض على الدليل المبني على تعليل صحة الرؤية بالوجود
بوجوه اربعة الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل
يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري واشار اليه بقوله بان الصحة اي صحة الرؤية
عدمية لانها بمعنى الامكان الخاص وهو عبارة عن عدم الوجوب والامتناع فلا تستدعي
علة لان اقتضائها من خواص الامر الوجودي فلا يكون الوجود علة لصحة الرؤية حتى يرى
الباري بل الحدوث وهو مختص بالممكنات والثاني انا سلمنا كون الصحة وجودية كما قال
به الفلاسفة حيث صرحوا بان الامكان وجودي فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة
بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون لرؤية الصانع وغيره علة مشتركة بينهما واومى اليه
بقوله ولو سلم اي كون الصحة وجودية فالواحد النوعي مثل الرؤية فانه مصدر وقد قالوا
ان المعاني المصدرية انواع حقيقية قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا
يستدعي اي الرؤية علة مشتركة فجاز ان تكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض
فلا يثبت به رؤية الله تعالى وما قالوا بامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد فهو
بالنظر الى المعلول الواحد الشخصي والثالث سلمنا استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن
لا نسلم كون علتها وجودية لانها عدمية فينبغي ان تكون علتها عدمية مثل الحدوث والامكان
فلا يثبت كونه تعالى مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث والامكان والى هذا اشار
بقوله ولو سلم اي استدعاء الرؤية علة مشتركة فالعدمي مثل الحدوث والامكان

يصلح علة للعدمي اي الصحة والرابع سلمنا ان المراد العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا يصلح ان يكون الحدوث والامكان علة لصحة الرؤية بل لا بد ان تكون وجودية فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه كما هو مختار الشيخ الاشعري فوجود الجوهر والعرض مباين عن وجود الواجب تعالى لتباين ذاتيهما عن ذاته تعالى فلا يثبت به رؤيته تعالى وهذا معنى قوله ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه وقد عرفت ان هذا الوجه مبني على مسلك الاشعري القائل بعينية الوجود مع ماهية كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا فيكون الوجود مشتركا بالاشتراك اللفظي واما جمهور المتكلمين فذهبوا الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مقولا بالتواطي والفلاسفة قالوا بعينية وجود الواجب تعالى وزيادة وجود الممكن ويكون الوجود المطلق مقولا بالتشكيك وقد فصلنا مذاهبهم فيما سلف اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها اي الرؤية ولا خفاء في لزوم كونه اي متعلقها وجوديا لان القابل لا بد ان يكون وجوديا لان المعدوم لا يكون مرئيا على ما هو المسلم عند العقلاء قال صاحب الامالي (شعر) وما المعدوم مرئيا وشيئا لفقه لاح في يمن الهلال والحاصل ان العلة تطلق بالاشتراك على المعنيين احدهما علة فاعلية وهي مؤثرة في وجود المعلول وثانيهما علة قابلية لشيء والمراد بها ههنا المعنى الثاني فاندفع الاعتراض الاول والثالث ثم لا يجوز ان يكون اي متعلقها خصوصية الجسم مثل الانسان ونحوه او العرض كالسواد ومثله بل يجب ان يكون مما يشترك فيه لانا ولما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه اي من الشبح هوية ما والهوية تطلق على المعاني كما مر والمراد ههنا الموجود الخارجي يعني المرئي اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية بل ندركهما ثانيا دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك من الخصوصيات وبعد رؤيته اي الشبح والظرف متعلق بنقدر المتأخر برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله اي الشبح الى ما فيه من الجواهر والاعراض ونحوها من الانسانية والفرسية والسوادية والبياضية وقد لا نقدر على التفصيل اي بل نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض فاندفع الاعتراض الثاني فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما قد عرفت ان متعلق الرؤية لا بد ان يكون موجودا متحققا في الخارج والكون من الامور الاعتبارية لا يصلح ان يكون متعلقها الا ان الكلام ههنا مبني على المسامحة بان متعلقها هو الهوية المخصوصة وعبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت وهو المعنى بالتشديد بمعنى المراد المقصود بالوجود الذي هو علة لصحة الرؤية فلا يرد ان الوجود من المعقولات ولا يمكن رؤيته واشتراكه اي الوجود بمعنى الهوية ضروري ومنكره مكابر فاندفع الاعتراض الرابع وفي هذا الدليل ضعف بوجوه الاول ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصلح ان يكون متعلق الرؤية فاللازم

صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى التفصيل الا يرى الى قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخلا في الرؤية فلا يصح رؤيته تعالى والثاني ان المخلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى وهو محال ويجاب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة وان سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج والثالث ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم جسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وكذا بين عرض فانا نميز الرطب من اليابس ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهو الوجود فيلزم صحة ملموسية الواجب تعالى و ممتنع واجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب تعالى فان ما تقرر من الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس ولم يلتفت الى البحث عن اللمس وانت خبير بان ما ذكره يقتضي المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم قال في الشرح والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وفيه اي في الجواب نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض لا الهوية والجسمية ليست مشتركة لتنزيه الباري تعالى عن الجسمية فلا يكون مرئيا من غير اعتبار خصوصية من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك هو المصحح لرؤية الشبح بدون الخصوصيات دون ان يكون المصحح هو الهوية المطلقة وهذا دليل ضعف هذا الدليل كما قال والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وتقرير الثاني اي الدليل السمعي على صحة الرؤية وهو دليلان كما قال في الشرح الاستدلال فيها من وجهين انتهى وانما سلكها في سلك واحد لكون مأخذهما اية واحدة اشار الى الاول بقوله ان موسى قيل هو مفعول من اوسيت رأسه اذا حلقته نحو اعطي فهو معطى وقيل هو فعلى من ماس يميس اذا تبختر في مشيه فموسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق فالواو في موسى الحديد بدل من الياء وسكونها وانضمام ما قبلها وموسى باعتبار اسم النبي م غير مشتق لكونه اعجميا قد سأل الرؤية اي رؤيته تعالى في الدنيا بقوله رب ارني انظر اليك قال الزجاج المعنى ارني نفسك انظر اليك اي وقد سمعت كلامك فانا احب ان اراك وكلمه ربه وخصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما احد والنظر المتعدي بالى لا يكون معناه الا المعاينة بالابصار كما في قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر فمعنى الاية والله اعلم رب ارني نفسك انظر بعين الرأس الى وجهك وذاتك وحل هذا الا الرؤية البصرية فلو لم يكن ممكنا اي طلب الرؤية او النظر اليه تعالى بعين الرأس ممكنا لكان طلبه اي طلب موسى رؤيته تعالى جهلا ما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز ان لم يكن عالما بامتناع رؤيته تعالى او سفها اي خفة العقل وعبثا اي لعبا بما لا يعنيه

وكل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب وطلبا للمحال ان كان عالما بامتناع رؤية الله
تعالى فاشار الى المقدمة الاستثنائية بقوله والانبياء عليهم السلام منزهون عن ذلك اى عن كل واحد
من الجهل فى الالهيات لان جهل النبى الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء بل هو عندهم
اعظم المحال والعبث وطلب المحال لان صدور العبث عن الكليم وطلب المحال محال خصوصا
ما يفضى الى الجهل فى الالهيات ولذا قال تعالى فى الرد لن ترانى ولم يقل انى لم ارى ولن تنظر
الى تنبيها على انه عليه السلام قاصر عن رؤيته فتوقفها على استعداد فى الرائى ولم يوجد الاستعداد
وفيه بعد قال فى الشرح احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى واللازم باطل
بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه لو كان عالما بالله تعالى
ما يجوز وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء بما لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا
لم يصلح ان يكون نبيا كليما والى الثانى بقوله وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل
بقوله ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وهو اى استقرار الجبل
امر ممكن فى نفسه ضرورة لانه جسم وكل جسم ممكن الاستقرار والمعلق بالممكن ممكن
لان معناه اى معنى تعليق شئ بشئ ممكن الاخبار بثبوت المعلق وهو الرؤية ههنا عند ثبوت
المعلق به وهو استقرار الجبل فى مكانه والمحال لا يقع على شئ من التقادير الممكنة فقد ثبت
به امكان رؤيته تعالى وهو المطلوب واما قوله لن ترانى فكلمة لن ليست للتابيد بل لتاكيد النفى
فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا قرنها باليوم والتابيد ينافى التوقيت
لكن المراد به فى دار الدنيا لا فى دار الاخرة وقد اعترض على الدليلين من جانب المعتزلة بوجوه
اقواها اى الوجوه ان سوال موسى كان لاجل قومه اى لتبكيتهم لا لاجل ان الرؤية ممكن هذا
الاعتراض للجاحظ المعتزلى واتباعه على الدليل الاول حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة وقالوا ارنا الله جهرة فسأل اى موسى عليه السلام وقال رب ارنى انظر اليك ليعلموا اى
القوم امتناعها اى رؤية الله تعالى كما علمه اى امتناع الرؤية هو اى موسى عليه السلام فلم يثبت
امكان رؤيته تعالى كما هو المدعى وبانا لا نسلم هذا اعتراض على الدليل الثانى ان المعلق
عليه اى استقرار الجبل ممكن لانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا وحالته
السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم
امكان الاستقرار حينئذ وهذا معنى قوله بل هو اى المعلق عليه استقرار الجبل حال
الحركة وهى حال التجلى الموجب لتزلزل الجبل لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما
حال سكونه او حال حركته والاول ممنوع لانه يستلزم وجود الرؤية لحصول الشرط
الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين الثانى وهو محال فانه حينئذ يكون معنى قوله
تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى فان اجتمع السكون والحركة فسوف ترانى وهو
كما ترى اجيب بان كلا من ذلك اى السوال لاجل القوم والاستقرار حال الحركة خلاف
الظاهر اما الاول فبوجوه الاول الظاهر ان السوال لتحصيل المسئول والثانى
انه عليه السلام لم يقل ارهم ينظرون اليك والثالث ان الشخص اذا علم بامتناع شئ ثم سأل

لاجل الغير كان ممنوعا في العادة والرابع ان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقريرا للباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون والخامس انه ؑ لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والا لزم على موسىؑ لا لطلبهم الباطل واما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الجبل باستقرار الجبل المطلق فانه ليس في قوله فان استقر مكانه تقييد بحالة الحركة ولا ضرورة في ارتكابه اي ارتكاب موسىؑ خلاف الظاهر لان حمل النصوص على الظاهر واجب بدون وجود الصارف عنه واجاب عن الاول ثانيا بقوله على ان القوم اي قوم موسىؑ السائلين رؤيته تعالى ان كانوا مؤمنين بموسىؑ مصدقين لكلامه كفاهم قول موسىؑ ان الرؤية ممتنعة من غير طلب لمحال لان الرؤية لو كانت ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بقومه حين مروا على قوم يعبدون الاصنام قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون يعني تكلمتم بغير عقل وجهلتم الامر وان كانوا كفارا لم يصدقوه اي قول موسىؑ في حكم الله بالامتناع اي امتناع الرؤية وايا ما كان اي اي حالة من الحالتين كانوا عليها يكون السؤال اي سؤال موسىؑ بقوله رب ارني انظر اليك عبثا والانبياء منزهون عن العبث كما مر واجاب عن الثاني ثانيا والاستقرار اي استقرار الجبل حال الحركة ايضا مثل امكان الاستقرار في غير حال التحرك ممكن بان يقع السكون بدل الحركة لان الامكان الذاتي لا يزول وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وهذا كما يقال ان قيام زيد حال قعوده ممكن واجتماعهما محال فيكون معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني فان وقع السكون مكان الحركة فسوف تراني لا ان اجتمع الحركة والسكون في زمان واحد فسوف تراني كما توهمه المعترض حتى يكون هذا التعليق من قبيل التعليق في قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط **فان قلت** الاستقرار عند التجلي غير ممكن قلت انه لا يمنع الامكان الذاتي كما يشهد عليه تعالى جعله دكا حيث لم يقل اندك بل قال جعله دكا باختياره فلو لم يدكه لاستقر والممكن الذاتي ممكن دائما واعترضت المعتزلة على الدليلين بوجوه اخر ذكرها في الشرح اما على الاول فبوجوه الاول انا لا نسلم انهؑ طلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري والثاني على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آياتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه لنفي رؤيته الله تعالى باجماع المعتزلة ولا للعلم الضروري ولا لرؤيته الآية والعلامة كيف وموسىؑ عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤيته الآية وايضا الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية والثالث انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل السمع والعقل كما في طلب ابراهيمؑ ان يريه كيفية احياء الاموات مع وفور علمه على قدرته على الاحياء اجيب بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب

المحال الموهم لجهله بما يعرفه احاد المعتزلة بل ينبغي ان يقول يا رب هل يراك احد و الرابع ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على معرفته مسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم و المعارف و الوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها فطلب العلم ثم تاب اجيب ان جهل كليم الله بما يجوز و بما لا يجوز قصور في المعرفة و الانحطاط عن عامة المعتزلة و هذا في غاية الشناعة و اما على الثاني فبانه ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية و امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه اجيب بان المدعى لزوم الامكان قصد او لم يقصد و قد ثبت و بانه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط و هو الرؤية في المستقبل فانتفت ابداً التساوي الازمنة فكانت محالاً اجيب بمنع تساوي استواء الازمنة و انما اعرض عن ذكرها في هذا الكتاب لانها تاويلات بعيدة لا يلتفت اليها **واجبة بالنقل** عن الشريعة المطهرة و لما فرغ المصنف عن مقام صحة الرؤية و امكانها شرع في مقام وقوعها و عبر عن الوقوع بالوجوب لان وجود الممكن مسبوق بالوجوب **فانقلت** ان الوجوب من كيفيات الوجود فكيف يتقدم الكيفية على المكيف قلت ان المراد بالوجوب ترجيح الوجود على العدم و هو من كيفيات العدم و اما الوجوب الذي هو من كيفيات الوجود فهو بمعنى ضرورة الوجود و متاخر من الوجود فوجود الممكن بين الوجودين و لذا قالوا وجود الممكن ملفوف بين الوجوبين و لان الادلة النقلية لا تفيد الا الوقوع و ايضاً ان الوجوب الشرعي لا يكون الا في دار التكليف و قد ورد الدليل السمعي و هو الكتاب و السنة و اجماع الامة المرحومة بايجاب رؤيته المؤمنين الله تعالى في دار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذٍ اي يوم القيامة ناضرة اي ناعمة حسنة مضيئة مسفرة مشرقة الى ربها اي الوجوه ناظرة بعيون رؤسهم لا يحتجب عنه حاجب وجوه مبتدأ و جاز الابتداء بالنكرة لحصول الفائدة و ناضرة خبر و يومئذٍ ظرف للخبر و ناظرة خبر ثان و الجار متعلق به قدمه لمجرد الاهتمام و رعاية للفاصلة او للحصر ادعاء بان المؤمنين لا ستغراقهم في مشاهدة جماله و قصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه و لا يرون الا الله تعالى قال بعض الاجلة و اضافة النظر الى الوجه الذي هو محله في هذه الاية و تعديته باداة الى الصريحة في نظر العين و اخلاء الكلام عن قرينة تدل على خلافه حقيقة موضوعة صريحة في ان الله تعالى اراد بذلك نظر العين التي في الوجه الى الرب فان النظر له عدة استعمالات بحسب صلاته و تعديه بنفسه فان عدي بنفسه فمعناه التوقف و الانتظار كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم و ان عدي بفي فمعناه التفكر و الاعتبار كقوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات و الارض و ان عدي بالى فمعناه المعاينة بالابصار كقوله تعالى انظروا الى ثمره اذا ثمر فكيف اذا اضيف الى الوجه الذي هو محل البصر و قال ابو صالح عن ابن عباس رض الى ربها ناظرة قال تنظر الى وجه ربها عز و جل قال عكرمة وجوه يومئذٍ ناضرة قال من النعيم الى ربها ناظرة قال تنظر الى ربها نظرا و قال الشارح في الشرح فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة و التتبع لموارد استعماله و اما مجاز عنها لكونه عبادة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته و قد

تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة و الجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحقق بالحقائق بشهادة العرف فان قيل ان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الالاء و ناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم و لو سلم كون الى حرفا فالموصول بالى ايضا قد يجئ بمعنى الانتظار كما في قول شاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح = و لو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية و لا ملزوما لها لتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى و تراهم ينظرون اليك و هم لا يبصرون و جعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رض و كثير من المفسرين و بالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمال لا تدفعه الاحتجاج بالاية قلنا ان سوق الاية لبشارة المؤمنين و بيان انهم في غاية الفرح و السرور و الاخبار بانتظارهم النعمة لا يلائم ذلك بل و بما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالحزن و الغم اجدر على ان كون الى بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده و غرابته و خلاله بالفهم عند تعلق النظر به و لهذا لم يحمل الاية عليه احد من المفسرين في القرن الاولى و الثاني بل اجمعوا على خلافه و كون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات و اما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة و المجاز المشهور الى الحذف الذي لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف و قوله للذين احسنوا الحسنى و زيادة فالحسنى الجنة و الزيادة هي النظر الى وجهه الكريم فسرها بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم و الصحابة من بعده و قوله تعالى لهم ما يشاءون فيها و لدينا مزيد قال الطبري قال علي بن ابي طالب و انس بن مالك هو النظر الى وجه الله تعالى عز و جل و قوله تعالى كلا انهم عن ربهم لمحجوبون احتج الشافعي رح و غيره من الائمة بهذه الاية على اثبات رؤيته تعالى لاهل الجنة و طريق الاحتجاج انه تعالى حقر شان الكفار وصفهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين و هو معنى الرؤية و كونهم محجوبين عن ثواب ربه و كرامته حمل الاية على خلاف الظاهر و اما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح و اليقين بمعنى ان الناظر الى القمر لا يشك في رؤيته كذلك الناظر الى ربه الكريم لا يشك في رؤيته تعالى و ليس هذا تشبيه المرئي بالمرئي فانه م ادخل كاف التشبيه على ما المصدرية الموولة للفعل الى المصدر الذي هو الرؤية فيكون التشبيه في الرؤية دون المرئي و قد تأول المنكر في هذا الحديث الرؤية بالعلم فيكون المعنى انكم تعلمون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر و يستشهد لهذا التاويل الباطل بقوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل و نحو ذلك مما استعمل الرؤية بمعنى رؤية القلبي فانها قد تكون قلبية و قد تكون حلمية و قد تكون بصرية قلنا لا بد لاستعمال الرؤية في معنى من معانيه الثلثة من القرينة المخصصة لاحد المعاني و الا لكان الكلام مجملا لا مبينا موضحا و اية قرينة فوق قوله ترون ربكم كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها حجاب و هل مثل هذا يتعلق برؤية البصر و القلب و هو مشهور رواه احد و

عشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم رواه الامام البخاري ومسلم وغيرهما من ائمة الحديث والاحاديث في باب الرؤية كثيرة منها حديث ابي هريرة ان ناسا قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا يارسول الله قال هل تضارون في الشمس ليس دونها حجاب قالوا لا قال فانكم ترونه كذلك متفق عليه ومنها حديث جرير بن عبد الله البجلي قال كنا جلوسا مع النبي فنظر الى القمر ليلة اربع عشرة فقال انكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته تعالى متفق عليه ومنها حديث ابي موسى عن النبي قال وجنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين ان يروا ربهم تبارك وتعالى الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن متفق عليه ومنها حديث عدي بن حاتم وليلقين الله احدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان يترجم له الحديث رواه البخاري وقد روى احاديث الرؤية نحو ثلاثين صحابيا من احاط بها معرفته يقطع بان رسول الله قالها واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة قبل حدوث المخالفين قال في الشرح واما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وان الآيات الواردة في ذلك اي في وقوع الرؤية محمولة على ظواهرها غير مصروفة عن الظاهر كما صرفها المعتزلة بشبهات واهية وكذا الاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين المبتدعين بعد اجماع السلف الصالحين وشاعت شبههم اي دلائلهم العقلية والنقلية وتاويلاتهم في النصوص القطعية واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بشروط بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه مثلا ويدعون الضرورة ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة فلو كان الواجب تعالى مرئيا لكان في مكان وجهة واللازم باطل على ما مر فالملزوم مثله وثبوت مسافة بينهما اي بين الرائي والمرئي بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي لان غاية قربه اليه يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية البعد اي لا يكون المرئي في نهاية البعد عن الرائي لان غاية البعد يمنع الرؤية واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئي وزعمت الفلاسفة والمعتزلة ان الابصار يتوقف على تلك الشرائط يمنع حصولها بدونها ويجب حصولها معها اما الاول فانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها واللازم باطل ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من المعلوم العادية اعلم ان للفلاسفة في الابصار اقوالا الاول قول البعض وهو ان الابصار بمقابلة المستنير بالعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس

علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والثاني قول المعلم
الاول وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية لان العين جسم صقيل
نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة والثالث قول
افلاطون وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين بمعنى وقوعه من العين على المرئي كما
يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه
عند المضيء وقاعدته عند المرئي واكتفى به كثير من المحققين واختاره ههنا لشهرته والحق
عند اهل الحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين وكل ذلك اي كل من الشروط المذكورة
للابصار محال في حق الله تعالى لانها من خواص الاجسام كما مر والله تعالى منزه عنها وقد دلت
التجربة على عدم الرؤية عند انتفاء هذه الشروط والجواب منع هذا الاشتراط حاصله ان
هذه الشرائط غير لازمة وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء كما مر واليه
اشار اي المصنف **لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او**
ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى لباب الجواب ان هذه الشروط شروط عادية
حيث جرت العادة الالهية بخلق الرؤية عندها وبعدم خلقها عند عدمها وقد تقع على طريق
خرق العادة بدون هذه الشروط كما كان يرى النبي ﷺ خلفه كما يرى امامه قال الامام حجة الاسلام
ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى ليس في جهة
جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك
من غير كيفية وصورة وللمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي
يخلقها الله تعالى في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية ام لا يجوز فعندنا
لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخر من الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة
عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قلنا الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع
من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المشروطة
لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط
فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بالهوية الخاصة بدون توسط
الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون توسط الشروط المذكورة وهم ينكرونه
لتوقفها عندهم على الشروط المذكورة وبالجملة انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن
انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرون عنه وقياس الغائب اي ذات الواجب تعالى والدار
الاخرة على الشاهد اي الجواهر والاعراض والدار الدنيا فاسد هذا جواب ثان على تسليم
الشروط المذكورة في الشاهد ولا يلزم من كونها شروطا لرؤيته الشاهد في هذه النشأة
ان تكون شرطا لرؤيته الغائب عن الحس وهو الله تعالى في النشأة الاخرة لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية و
اما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم هذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن
الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض وقد يستدل على عدم الاشتراط اي عدم اشتراط رؤية الله
بهذه الشروط برؤية الله تعالى ايانا فان بين الدليل لو كانت تلك الشروط شرائط الرؤية لامتنع رؤية الله تعالى

ايانا والاوزم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم ظاهر وفيه اى فى هذا الاستدلال نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر حاصله ان رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر لتنزه الواجب تعالى عن الحواس ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر فلم يلزم من عدم اشتراط هذه الامور فى رؤيته الله تعالى ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه تعالى فان قيل لو كان الله تعالى جائز الرؤية والحاسة سليمة والحال ان حاسة الرائى سليمة وسائر الشرائط اى جميع شرائط الرؤية موجودة وللرؤية الاجسام والاعراض شرائط ثمانية سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية وكونه حاضرا وكونه فى مقابلة الرائى وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية الصغر وعدم حيلولة الشئ الكثيف بين الرائى والمرئى وللرؤية الله تعالى شرطان اولان فحسب وظنى ان قوله وسائر الشرائط موجودة غير موجود فى اصل النسخة كما يعلم من كلامه فى شرح المقاصد عند تحرير هذه الشبهة حيث قال هذه الشبهة شبهة الموانع وهى انه لو جازت رؤيته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القطعية الدالة على استغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة والقرب والبعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط فى الشاهد اعنى رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نرى لو جب ان يرى اى الله تعالى الآن وفى الجنة وعلى الدوام والا اى ان لم تجب الرؤية مع وجود الشرطين لرؤية الغائب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة اى عالية مرتفعة لا نراها وانه اى الجواز المذكور والقول به سفسطة حكمة مموهة ومغالطة وبالجملة هذه شبهة عقلية من المعتزلة بطريق المعارضة حيث اقاموا الدليل على عدم رؤيته تعالى كما مر تحريره على خلاف ما اقام عليه اهل الحق قلنا ممنوع يعنى وجوب الرؤية عند تحقق الشرطين المذكورين ممنوع فان الوجوب بمعنى الملازمة بان لا نسلم وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ولا نسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى عدم رؤية الجبل المذكور فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرائط فجاز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع شرائطها كما جاز تحققها عند عدم شرائطها كما روى ان النبى عم كان يرى خلفه كما يرى امامه نعم قد جرت العادة الالهية بخلق الرؤية عند تحقق شرائطها وعدمه عند عدمها والجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهى علوم جازمة جرت العادة الالهية بايجادها فى العقلاء مع جواز نقائضها بالامكان الذاتى كما انا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع ان انقلابه ممكن عند العقل كما انا نعلم عدم جبل من ياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون الممتنعات فتجويز هذه الجبال لا ينافى الجزم بعدمها فلا سفسطة سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق شرائطها فى حق الشاهد لا فى حق الغائب عند تحقق الشرطين لرؤيته لانه جاز ان تكون الرؤيتان مختلفتين فى الماهية فتختلفان فى اللوازم ولو سلمنا وجوبها فى الغائب ايضا عند تحقق شرائطها فيه لكن لا نسلم اتمامها لجواز ان تكون رؤيته الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية فى الباصرة لا يخلقها الله تعالى

الا في الجنة في بعض الاوقات فلا يجوز رؤيته تعالى في الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قوى اهل الدنيا فانية متغيرة و في الآخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية فرأوا بها عن انس بن مالك رضـ لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي اللهم اهدنا ولا تخزنا يوم القيامة ومن السمعيات اي اقوى شبههم منها فهو عطف على قوله من العقليات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اي لا يحيطه شيء من الابصار وهو يحيط علمه بالابصار ولا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وهو اللطيف الخبير من باب اللف اي لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار لانه الخبير والمراد بالبصر النور الذي يدرك به المبصرات وهذا النور لا يدرك مدرك بخلاف جرم العين فانه يرى والتمسك به من وجهين الاول ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وشهادة الاستعمال فالله تعالى اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذب قوله تعالى وهو محال **فان قيل** اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل انه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه قلنا كما يستعمل السلب للعموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم اخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكفرين والمنافقين والوجه الثاني ان نفي ادراكه بالبصر ورد مورد التمدح مدرجا في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب مبتدأ وقوله انه لا دلالة لا خبره والاجوبة اربعة الاول انه لا نسلم عموم الابصار وكون اللام فيها للاستغراق كما هو مدار استدلالهم لان كونه للاستغراق مشروط بعدم قرائن العهد وقد وجدت وهي النصوص القطعية الدالة على رؤية المؤمنين اياه تعالى فقوله تعالى لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة في الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها والى هذا الجواب اشار بقوله بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يعني لا نسلم كون اللام فيها للاستغراق بل للعهد لوجود قرينة كما مر والجواب الثاني لو سلمنا كون اللام للاستغراق فلا يثبت مدعاكم لان قوله تعالى لا تدركه الابصار على تقدير الاستغراق ايجاب كلي وقد تقرر في مقره ان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ونحن نقول بموجبه فان ابصار الكفرة لا تدركه اصلا واليه اومى بقوله وبعد تسليم افادته اي قوله تعالى لا تدركه الابصار عموم السلب وشمول النفي لكونه حينئذ يعبر عنه بالسلب الكلي لا سلب العموم ونفي الشمول ويعبر عنه برفع الايجاب الكلي الراجع الى السلب الجزئي ونحن نقول بموجبه في حق الكفرة لانهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والثالث سلمنا انه يفيد عموم السلب والسلب الكلي فلا يثبت به مدعاكم ايضا لانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية ولا لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة

بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رؤية القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا قال تعالى فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون قال كلا فلم ينف موسى الرؤية وانما نفى الادراك فتحققت الرؤية دون الادراك فالله يرى ولا يدرك ولا يحاط به فقوله تعالى لا تدركه الابصار يدل على عظمة شانه وكمال كبريائه وانه اكبر من كل شيء وانه لكمال عظمته لا يدرك بحيث يحاط به فهو يرى ولا يحاط به كما يعلم ولا يحاط به علما وقيل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة فالتي تسمى بالادراك منها هي الرؤية مع الاحاطة وهي المنفية بهذه الاية ونفي احد نوعي الجنس لا يوجب نفي الجنس راسا فلم يلزم من نفي الادراك من الله تعالى نفي رؤيته تعالى وهذا وجه حسن مقبول عند اهل العلم والى هذا اشار بقوله وكون الادراك اي بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي يعني لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي كما عرفت تفصيله والرابع سلمنا كون ادراك البصر بمعنى مطلق الرؤية لكن لا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال بل نخص عدم رؤيته تعالى ببعض الاوقات كالدنيا او ببعض احوال الاخرة وهذا معنى قوله انه لا دلالة فيه اي في قوله تعالى لا تدركه الابصار على عموم الاوقات والاحوال فيحمل على نفي رؤيته تعالى في الدنيا او في الاخرة في بعض الاحوال جمعا بين الادلة والجواب الخامس سلمنا ان الابصار لا تدركه فلم لا يجوز حصول ادراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو الكوفي يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة فعلى هذا التقدير لا يبقى في التمسك بهذه الاية فائدة والسادس مذهب ان هذه الاية عامة والاية الدالة على رؤيته تعالى خاصة والخاص مقدم على العام وقد يستدل بالاية اي لا تدركه الابصار على جواز الرؤية اي رؤية الله تعالى فهذا الاستدلال من قبيل المعارضة بالقلب اذ لو امتنعت اي رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها اي رؤيته تعالى بقوله تعالى لا تدركه الابصار مع ان الخصم يعترف بحصول التمدح به وعليه بنى استدلاله في اثبات مذهبه حيث قال تمدح الحق بانه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما وجوده مدح فعدمه نقص فالرؤية نقص وعارضه اهل الحق بان التمدح لا يدل على امتناع الرؤية بل يدل على جوازها اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها اي رؤية المعدوم لانتفاء علتها وهو الوجود وانما التمدح اي وانما يحصل المدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع اي لمنع الوصول اليه يقال تمنع السلطان اذا احاط به الحاجبون فتعذر الوصول اليه والتعذر بصيرورته عزيزا غالبا لا يصل اليه احد يقال العزيز هو الذي لا يعجز عما اراد والذي لا يوجد مثله بحجاب الكبرياء اي العظمة الكبرياء الترفع على الغير او لا يحاط به قال الامام الرازي رح تمام التحقيق فيه ان الشيء اذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء اما اذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار عن

رؤيته كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الآية دالة على انه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة فان قيل لا تمدح بعدم رؤية الاصوات والروائح والطعوم مع صحة رؤيتها لتحقق علتها وهو الوجود فكيف يحصل التمدح بنفيها عن الواجب الوجود قلنا ان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا لانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفيت عنه صفات اخر من صفات الكمال بخلاف الصانع تعالى فانه علم قدمه وكماله وتنزهه عن جميع النقائص والعيوب فكل ما نفي عنه يكون من سمات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه ومنزها عن جميع العيوب فيفيد ذلك النفي منه تمدحا دون عن تلك الاعراض وبالجملة ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له لا مطلقا وقيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية ولم ينل لتعززه بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالشم والذوق والرائحة فالكمال بمنع الوصول اليه بالشم والذوق والرائحة لا بالرؤية فان قيل اذا كان نفي الرؤية عنه تعالى مدحا وكمالا فيجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص قلنا ان ذلك اي النقص انما يلزم فيما يرجع الى ذاته تعالى وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المدائح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات وان جعلنا

الادراك في قوله تعالى لا تدركه الابصار عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود كما مر من انه يقال رأيت القمر وما ادركه البصر قال تعالى فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون قال كلا فلم ينف موسى الرؤية انما نفى الادراك فالرب تعالى لا تدركه الابصار

وان كان مرئيا فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى اي معنى الآية انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك اي الله تعالى بالابصار يعني انه تعالى يرى ولا تحيط به الابصار كما انه تعالى يعلم ولا يحيط به علما قال تعالى ولا يحيطون به علما فلا يرى بالاحاطة بل يرى بلا احاطة لتعاليه تعالى عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب والعطف في الموضعين للتفسير لان الحد والجهة من خواص الاجسام كما تقرر في مقره والله تعالى منزه عن الاجسام وخواصها واستدل الامام الرازي بهذه الآية على اثبات رؤيته تعالى في الآخرة بان المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك الابصار المراد منه هو يدرك المبصرين ومعتزلة البصرة يوافقنا على انه تعالى يبصر الاشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله هو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته تعالى فكان يرى نفسه وكل من قال انه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال ان المؤمنين يرونه يوم القيامة فكانت هذه الآية دالة على انه تعالى جائز الرؤية وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة فثبت رؤيته تعالى

من هذه الآية بالطرق الثلثة ذكر الشارح الاثنين منها والرازي الثالث منها ويستدل بقوله تعالىٰ واذا رأيت ثم رأيت نعيمًا وملكًا كبيرًا فان احدى القراءت في هذه الآية مَلِكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان ذالك الملك ليس الا الله تعالىٰ ويقوله تعالىٰ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً ولدت هذه الآية على انه تعالىٰ جعل جميع جنات الفردوس نزلاً للمؤمنين والاقتصار على النزل لا يجوز بل لابد ان يحصل عقيب النزل تشريف اعظم حالاً من ذالك النزل وما ذاك الا الرؤية وبان القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالىٰ على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الرؤية فوجب ان تكون رويته تعالىٰ مطلوبة لكل احد واذا ثبت وجب القطع بثبوتها لقوله تعالىٰ ولكم فيها ماتشتهي انفسكم ومنها اى من السمعيات ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار تقريره ان الله تعالىٰ حيث ماذكر في كتابه سوال الرؤية استعظمه استعظامًا شديدًا واستكبره استكبارًا بليغا حتى سماه ظلمًا وعتوا كقوله تعالىٰ وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرًا وقوله تعالىٰ واذ قلتم يا موسىٰ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالىٰ يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسىٰ اكبر من ذالك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته تعالىٰ لما كان كذالك والجواب ان ذالك اى الاستعظام والاستكبار لتعنتهم التعنت طلب الايقاع في امر شاق كانوا يسئلون الانبياء لاعجازهم وعنادهم في طلبها اى طلب الرؤية على مايشعر به مساق الكلام لا لامتناعها اى الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة في الآية الاولىٰ وانزال الكتاب في الآية الثالثة مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالىٰ حكاية عن موسىٰ تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا او معنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا ان كانت ممكنة والا اى وان لم يكن ذالك الاستعظام والاستكبار لتعنتهم وعنادهم بل لاجل امتناع الرؤية لسفههم موسىٰ عن ذالك اى عن سوال الرؤية كما فعل اى منعهم موسىٰ حين سئلوا اى قومه ان يجعل لهم الهة حيث قالوا يا موسىٰ اجعل لنا الها كما لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا اى عدم منعه قومه عن سوال الرؤية مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اى لامكان رؤيته تعالىٰ في الدنيا اختلف الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم في ان النبي هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا فذهب البعض الى الاول والجمهور الى الثاني والاختلاف اى اختلاف الصحابة في الوقوع دليل الامكان لان الوقوع مسبوق بالامكان اتفقت الامة على انه لا يراه احد في الدنيا بعينه ولم يتنازعوا في ذالك الا في نبينا خاصة فالجمهور واكثر اهل العلم على انه رأى ربه بقلبه وهو قول عائشة رض وابن مسعود وابي هريرة رض قالت عائشة رض لمسروق حين سئلها هل رأى محمد ربه فقالت لقد قف شعري مما قلت ثم قالت من حدثك

ان محمداً رأى ربه فقد كذب وروى مسلم فى صحيحه عن ابى ذر رضـ قال سألت رسول الله
هل رأيت ربك فقال نور انى اراه وفى رواية رأيت نوراً ومعنى قوله نور انى اراه ان النور الذى هو
الحجاب يمنع عن رؤيته فانى اراه اى فكيف اراه والنور حجاب بينى وبينه يمنعنى عن رؤيته
فهذا صريح فى نفى الرؤية وبعض السلف على انها وقعت له ليلة المعراج عن ابن عباس رضـ
انه رأه بعينه وروى عطاء عنه انه رأه تعالى بقلبه وبالجملة القول بانه رأه بعينه فليس
فيه قاطع ولا نص ولباب المقام ان رؤيته تعالى واقعة فى العقبى باتفاق اهل السنة عقلاً ونقلاً
وممكنة فى الدنيا غير واقعة لغير نبينا بالاتفاق وفى وقوعها له خلاف والحق فيه ما قد عرفت
واعلم انه تعالى يراه المؤمنون فى الجنة دون غيرهم من خلائقهم بالاتفاق واختلف فى
رؤيته اهل المحشر على ثلثة اقوال الاول انه لا يراه الا المؤمنون والثانى يراه اهل الموقف
مؤمنهم وكافرهم ثم يحتجب عن الكفار ثم لا يرونه بعد ذالك والثالث يراه مع المؤمنين
المنافقون دون غيرهم واما الرؤية اى رؤية الله تعالى فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
يعنى ان الرؤية فى المنام جائزة من غير كيفية وجهة وهيئة عند الاكثر فقد نقل ان اباحنيفة
قال رأيت رب العزة فى المنام تسعا وتسعين مرة ثم رأه اخرى تمام المائة وعن الامام احمد
انه قال رأيت رب العزة فى المنام فقلت يا رب بم يتقرب المتقربون اليك قال بكلامى يا احمد
قلت يا رب بفهم او بغير فهم قال بفهم او بغير فهم وقد ورد عنه رأيت ربى فى المنام و
روى عنه انه قال رأيت ربى فى احسن صورة وفى رواية رأيت فى صورة شاب فقال الامام
الرازى فى تاسيس التقديس يجوز ان يرى النبى ربه فى المنام فى صورة مخصوصة
من الاوهام لان الرؤيا من تصرفات الخيال وهو غير منفك من الصور المتخيلة فى عالم
المثال وقال بعض مشائخنا ان لله تعالى تجليات صورية فى الحق وبه تزول كثير من الاشكالات
كذا قال على القارى ولا خفاء فى انها اى الرؤية فى المنام نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين
وبالجملة ان رؤية الله تعالى فى الدنيا بعين الرأس لم يقع لاحد من الاولياء والانبياء حتى
محمد على قول اهل التحقيق لان موسى مع كونه كليم الله تعالى لم يستطع على رؤيته تعالى
فى هذه الدار الفانية مع كونه تعالى مرئيا لضعف قواه فى هذه الدار على رؤيته الرب عز وجل
فمن يستطيع عليها فمن ادعى من الاولياء انه رأى ربه بالعين فى اليقظة فهو زنديق (شرح)
ومن قال فى الدنيا يراه بعينه فذالك زنديق طغا وتمردا ❊ وخالف كتاب الله والرسل
كلها وزاغ عن الشرع الشريف وبعدا ❊ وذالك ممن قال فيه الهنا ❊ يرى وجهه يوم
القيامة مسودا ❊ حيث قال تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة
اسألهم ارزقنا لقائك يوم القيامة بالوجه الابيض **والله خالق لافعال العباد** والمراد
بالفعل ما يسمى فعلا لغة **من الكفر والايمان** فان قيل ان القول بكون الايمان
مخلوق الله تعالى عند اهل العلم باطل لانه قد ذكر فى بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق
الله تعالى كفر قلنا ان الايمان ليس كله من الله تعالى الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد
الى الله تعالى على ما هو القدر بل من الله تعالى التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها

الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهي مخلوقة
الله تعالى فمن قال الايمان غير مخلوق اخذ المعنى الاول ومن قال انه مخلوق اخذ المعنى الثاني **والطاعة
والعصيان** وهو عدم الطاعة واشار ببيان الافعال بما ذكر الى ان الخلق يتعلق بالاعدام
المضافة دون الاعدام المحضة والى انه يتعلق بجميع الاشياء من الخير والشر وقد اختلف
عبارات اصحابنا فقال بعضهم لا نقول بالتفصيل انه خالق الجيف والقاذورات بل نقول على الاجمال
انه خالق لجميع الموجودات وقال بعضهم نقول بالتفصيل لكن مقرونا بقرينة تليق به فنقول
خلق الكفر من الكافر شرا قبيحا منهيا عنه وخلق الايمان من المؤمن حسنا مامورا به و
اختلف الناس في افعال العباد الاختيارية فزعمت الجبرية ان التدبير في افعال الخلق كلها لله
تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وحركات الاشجار واضافتها
الى الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الشيء الى محله دون ما يضاف الشيء الى محصله وقابلتهم
المعتزلة فزعموا ان جميع الافعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلق الخلق لا تعلق لها
بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم ان الله تعالى قادر على افعالهم ام لا وزعمت الفلاسفة
انها بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد لكن مزعومهم عائد الى مزعوم المعتزلة لانهم قالوا
ان قدرة العبد بخلق الله تعالى وشاع في كلامهم انه تعالى خالق القوى والقدر قال الاستاذ انها
لمجموع القدرتين على ان يتعلقها جميعا باصل الفعل لكنه تعالى تعلق قدرته بالفعل باختياره على ان
يكون لقدرة العبد مدخل وقال القاضي ان قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه
طاعة ومعصية وقال اهل الحق من اهل التحقيق ان افعال العباد بها صاروا مطيعين وعصاة
هي مخلوقة لله تعالى بل افعال جميع الحيوانات اذ لا خالق سواه فالجبرية غلوا في اثبات القدر فنفوا
صنع العبد والقدرية نفاة القدر جعلوا العباد خالقين مع الله تعالى ولهذا كانوا مجوس هذه الامة
بل اردأ من المجوس من حيث ان المجوس اثبتوا خالقين وهم اثبتوا خالقين ومذهب
اهل الحق متوسط بين الافراط والتفريط حيث خصوا الخلق بالخالق تعالى والكسب بالمخلوق
هذا هو الصراط المستقيم لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وكذا جميع الحيوانات
خالق لافعالها حتى النملة والقملة والبعوضة ونحوها وخص المكلف لوقوع البحث عنه فانقلت
ان اطلاق الخالق لم يصدر عن قدماء المعتزلة لانهم يطلقون الموجد والمخترع ونحوه بقوله
وكانت الاوائل منهم اي من القدماء من المعتزلة يتحاشون اي يحترزون ويمتنعون عن
اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك المبدع والمحدث وغير
ذلك لقرب زمانهم من السلف وحين رأى الجبائي المعتزلي واتباعه ان معنى الكل اي كلوا حد
من الخالق والموجد ونحوه واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا اي تشاجع
الجبائي واتباعه على اطلاق لفظ الخالق على جميع الحيوانات بالقياس الى الافعال الاختيارية لها
واحتج اهل الحق بوجوه ذكر الاثنين منها ههنا والاخر في شرح المقاصد منها ان فعل العبد ممكن
وكل ممكن مقدور لله تعالى ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير
لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وهو باطل على ما بين في محله ومنها لو كان فعل

العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا على اعادة المستقلين مثله دون حكم الا مثال واحد لكنا
نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا وسابقا ومنها لو كان العبد خالقا لافعاله
لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا واللازم باطل بالضرورة
فالملزوم مثله ووجه اللزوم ان من فعل العبد الايمان وكثير من الطاعات والحسنات
ومن خلق الله تعالى الشياطين وكثير من الموذيات ولا شك ان الاول احسن واشرف
من الثاني ومنها لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام و
الاعراض واللازم باطل بتسليم الخصم ايضا فالملزوم مثله ووجه اللزوم ان المصحح
للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود بلا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم
ومنها قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات وما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل
وكل ما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم و
ان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى
انه ان شاء فعل وان شاء ترك انتهى بتغير ولقد اشبع المقام بذكر الدلائل الكثيرة اولو
العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ووجه اللزوم ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا كذلك اي يكون عالما بتفاصيلها قال تعالى الا يعلم من خلق اثبت العلم لمن
خلق الخلق واللازم باطل بوجوه الاول ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية ولا شعور له
بتفاصيل كميتها وكيفيتها الثاني الناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من
غير شعور له بالاعضاء التي هي الاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند
الاتيان بتلك الحروف والثالث ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من
غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والاعصاب والعضلات والرطوبات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي يتأتى بها تلك الصور والنقوش والرابع ما ذكره بقوله
فان المشي سواء كان الماشي انسانا او غيره من الحيوانات من موضع الى موضع قد يشتمل
على سكنات متخللة اي متوسطة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور
الواو للحال للماشي بذلك بما صدر عنه من عدد السكنات والامتياز بين تلك الحركات والا
حياز التي بين المبدأ والمنتهى وغير ذلك **فان قيل** لا نسلم ان العبد ليس بعالم
بتفاصيل افعاله بل هو عالم بها الا انه ذاهل عن العلم اذ العلم بالشيء لا يستلزم العلم
بذلك العلم والا يلزم من علم شيء واحد علوم غير متناهية عند احد وهو باطل فعدم
الشعور لا يستلزم الجهل اذ عدم الشعور عبارة عن الذهول من العلم وعدم التوجه
الى المعلوم الحاضر في الذهن كذهول الحافظ تفصيل الفاظ القرآن مع كونها حاضرة في ذهنه
اجاب بقوله وليس هذا اي عدم شعور الماشي بتفاصيل افعاله ذهولا عن العلم بل لو سئل
منها اي عن تفاصيل افعاله لم يعلم وكلمة بل ههنا معنى التعليل حاصل الجواب ان اهل الحلم
اثبتوا الخزانة لكل مدرك على ما هو المفصل في محله وفرقوا بين الذهول والنسيان بان
الذهول زوال الصورة عن المدرك مع بقائها في الخزانة والنسيان زوالها عن المدركة

والخزانة كليهما والماشي لو سئل عن تفصيل ما صدر عنه حين مشيه لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التدبر والالتفات الى الخزانة قطعي الحصول للذاهل فعلم انه جاهل لا ذاهل وهذا اى عدم حصول العلم للعبد في اظهر افعاله فان المشي يظهر في اعضائه الظاهرة واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش اى الاخذ بالغلبة والشدة ونحو ذالك مما يحتاج اليه المتحرك من تحريك العضلات جمع عضلة قيل هي لحمة مجتمعة مكتنزة في عصب وتمديد الاعصاب والتمديد من المد والاعصاب جمع عصب وهي للاعضاء كالخيوط تنبت من الدماغ والنخاع فبعضها حاملة للحس وبعضها حاملة لقوة الحركة ونحو ذالك من الافعال الواقعة في بدنه بدون علمه عليها فالامر اظهر في عدم علم العبد بتفاصيلها **فان قيل** هذا الدليل ينفي الكسب ايضا لاشتراكه مع الخلق في كونهما بالقدرة والاختيار فثبت الجبر قلت فرق بين الخلق والكسب فالكسب صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل فيكفيه العلم على المكسوب بطريق الاجمال بخلاف الخلق فانه افادة الوجود لامر جزئي فهو موقوف على العلم التفصيلي بانه يوجد او لا بوجه جزئي ثم تتعلق الارادة به ولا شك ان للعبد علما اجماليا على الفعل الذي قصد كسبه وليس له علم تفصيلي كما عرفت والثاني اى الدليل السمعي لاهل الحق النصوص الواردة في ذلك في كونه تعالى خالقا لافعال العباد كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقبلها اتعبدون ما تنحتون اى ما تعملون من الاصنام هذا كلام ابراهيم مع ابيه وقومه وكانوا يعبدون الاصنام المنحوتة فانكر عليهم عبادة المنحوت الى عملكم من الاحداث والايقاع والايجاد على ان ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لئلا يحتاج الى حذف الضمير على تقدير كونها موصولة والضمير المنصوب وان كان فضلة لكن الحذف خلاف الظاهر مع ان الاستدلال بالمصدرية اظهر فالمعنى خلقكم وعملكم والعمل بمعنى المعمول ليصح تعلق الخلق به لان العمل بمعنى الاحداث والايجاد وهو امر اعتباري لا يصلح ان يكون متعلق للخلق واضافة المصدري استغراقية بمعونة المقام وهو مقام التمدح وان كان اصل الاضافة العهد عندهم لان المقصود اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة لله تعالى وهو لا يحصل في العهد وايضا المقصود منه رد على المعتزلة ولا يحصل في العهد لانهم يعتقدون ان بعض المعمولات مخلوق له تعالى مثل السرير ونحوه ولكم على ان ما موصولة اى خلقكم وما تعملونه بقرينة اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام وكلمة ما عامة تتناول جميع ما يعملون من الاوضاع والحركات والمعاصي وغير ذالك من الافعال الاختيارية قال شارح عقيدة الطحاوي ولا نقول ان ما مصدرية اى خلقكم وعملكم اذ سياق الاية يابأه لان ابراهيم خليل الله انما انكر عليهم عبادة المنحوت لا النحات والاية تدل على ان المنحوت مخلوق لله تعالى وهو ما صار منحوتا الا بفعلهم فيكون ما هو من اثار فعلهم مخلوقا لله تعالى ولو لم يكن النحت مخلوقا لله تعالى لم يكن المنحوت مخلوقا له تعالى بل الخشب والحجر لا غير وقال المدقق وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا لعدم الاحتياج حينئذ الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان

لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام ويشتمل الافعال اي ويشتمل المعمول الافعال لانها من جملة المعمولات الغرض منه دفع اعتراض وهو ان الاية انما تكون حجة اذا كانت كلمة ما مصدرية واما اذا كانت موصولة فلا يثبت بها مدعانا من كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لان معنى الاية يكون حينئذ والله خلقكم ومعمولكم والمعمول غير متناول للافعال حاصل الدفع ان المعمول يشتمل الافعال التي قلنا انها مخلوقة لله تعالى لان الفعل يطلق على معنيين بالمعنى المصدري كالايجاد ونحوه وبمعنى الحاصل بالمصدر مثل متعلق الايجاد من الصلوة والصوم ونحو ذالك وهذا معنى قوله لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما ذهب اليه اهل الحق او للعبد او كما هو مذهب اهل الاعتزال لم نرد بالفعل المتنازع فيه المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع لانه امر اعتباري لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق دون متعلقه لابد ان يكون امرا متحققاً في الخارج بل الحاصل بالمصدر يعني نريد بالفعل المتنازع فيه الحاصل بالمصدر وهو اي الحاصل به متعلق الايجاد والايقاع وهو الذي يحصل به قال في الشرح فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقعود والقيام ونحو ذالك مما يسمى بالحاصل بالمصدر المبني الفاعل لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية انتهى لباب المقام ان صيغة المصدر مشتركة بين المصدر المبني للفاعل وبين المصدر المبني للمفعول وبين الحاصل بالمصدر فالفاعل اذا صدر منه الفعل المتعدي لا بد هناك من حصول اثر حسي او معنوي ناش بلا واسطة واقع على المفعول من الفاعل قائم من حيث الصدور بالفاعل ومن حيث الوقوع بالمفعول فاذا نظرت الى قيام ذالك الاثر بذات الفاعل ولاحظت كون الذات بحيث قام به الفعل كان ذالك الكون ما يعبر بالمصدر المبني للفاعل واذا نظرت الى وقوعه على المفعول ولاحظت كون الذات بحيث وقع عليه الفعل كان ذالك ما يعبر عنه بالمبني للمفعول واذا نظرت الى عين ذالك الاثر كان ذالك الحاصل بالمصدر وللذهول عن هذه النكتة وهي الدقيقة التي تؤثر في النفس تاثيراً بليغاً عجيباً والمراد بها ههنا ما بيّنه بقوله ويشتمل من ان المعمول يشتمل الافعال وقد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية وقوله للذهول علة لقوله وقد يتوهم قدمت عليه للاهتمام قيل المتوهم القاضي البيضاوي وصاحب الهداية وقال في الشرح وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة والحق ان المآل واحد فانك قد عرفت ان العمل بمعنى المعمول وهو يشتمل الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر فان نظرت الى السلامة من الحذف فكونها مصدرية اولى وان نظرت الى سياق الاية فكونها موصولة راجح وقد مر التفصيل انفا وكقوله تعالى خالق كل شئ تمامها ذالكم الله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه ورد في معرض التمدح والاستحقاق للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق بعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذالك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم اي ذاته تعالى وصفاته للقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من في الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام وما افسد قول اهل الاعتزال في ادخال

كلام الله تعالى في عموم كل الذي هو صفة من صفاته يستحيل ان يكون مخلوقا فاخرجوا افعال العباد التي هي مخلوقة عن عموم كل و هل يدخل في عموم كل الا ما هو مخلوق فذاته المقدسة و صفاته غير داخلة في هذا العموم و دخل سائر المخلوقات في عمومها اي ممكن فسر الشئ بالممكن لدفع دخل وهو ان الحق عند اهل الحق ان الله تعالى يسمى شيئا لان الشئ هو الموجود عند اهل الحق والله تعالى اصل الموجودات قال ابو حنيفة هو شئ لا كالاشياء وقد وضحت هذه المسئلة في تحفة اهل الامالي بما لا مزيد عليه فكيف يعمل بعموم كل ههنا حاصل الدفع ان المراد بالشئ ههنا هو الممكن توضيحه ان الشئ في الاصل مصدر قد يستعمل بمعنى المفعول كما في قوله تعالى والله على كل شئ قدير وبهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى وقد يكون بمعنى الفاعل كما في قوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وحينئذ يجوز اطلاقه على الله تعالى وقد يراد به مطلق الوجود الا انه فرق بين المعبود الموصوف بانه واجب الوجود وبين الممكن الوجود الذي يستوي وجوده وعدمه في مقام المقصود فبهذا الاعتبار اطلاق لفظ الشئ عليه تعالى احق من اطلاقه على غيره تعالى فالشئ ههنا بمعنى المفعول وكلمة ما تفيد الشمول لجميع افراده بهذا المعنى فلا يرد انه اذا خرج ذات الله وصفاته تعالى عن الشئ جاز ان يخرج منه افعال العباد لان العام اذا خص منه البعض يجوز التخصيص فيه فيكون المراد منه غير ذات الله تعالى وصفاته وافعال العباد فلا يصح الاستدلال بالاية على كون افعال العباد مخلوقة له تعالى وعدم الورود ان المراد من الشئ الممكن فيتناول افعال العباد ايضا بدلالة العقل يعني اختصاص الشئ بالممكن مع كونه عاما شاملا للواجب تعالى ايضا الغرض منه دفع دخل وهو ان الشئ عام يشمل الواجب والممكن كما عرفت والعام لا يدل على الخاص بدلالة من الثلث فما الدليل على ارادة الخاص ههنا حاصل الدفع ان المخصص هو العقل فانه يحكم على ان كلا من الممتنع والواجب غير مخلوق واذا كان المخصص هو العقل فلا يرد ان العام اذا خص منه البعض يكون ظنيا فيما بقي الى ثلثة افراد لان هذا الاصل فيما اذا كان المخصص هو النقل واما اذا كان هو العقل فلا ينافي كون العام قطعيا فيما بقي لعدم صدق تعريف التخصيص المصطلح على تخصيص الشئ بالعقل اذ هو اخراج ما تناوله اللفظ واهل اللسان يفهم من هذا الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب حتى يحتاج الى تخصيصه بدليل مستقل مقترن به كما اذا قلت انا اضرب كل من في الدار فلا يدخل الضارب في عموم الخطاب مع كونه في الدار فلا يدخل ذات الله تعالى وصفاته في هذا الخطاب مع صحة اطلاق الشئ على الله تعالى وصفاته تعالى وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق اي الذي صدر عنه حقيقة الخلق اي الله تعالى ليس كمن لا يصدر عنه ذلك في شئ كالاصنام في مقام التمدح بالخالقية لو شاركه في صفة الخلق احد من خلقه لم يتحقق التمدح لانه انما يحصل بالوصف المنفرد المختص **فان قيل** ما الحكمة في انه تعالى نهى عباده عن مدح انفسهم بقوله تعالى فلا تزكوا انفسكم ومدح نفسه قلت الحكمة فيه ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهي منة وافضال من الله تعالى عليه ولم تكن بقوة العبد بل هو مظهر لها فلا يجوز ان يمدح نفسه والله تعالى متصف بكمال قدرته وملكه وغير ذلك من الصفات الكمالية بدون دخل الغير فيها اصالة

فيستوجب المدح فمدح نفسه كما ان الله نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده اذ بعث فيهم رسولا منهم وايضا ان العبد وان كان فيه خصال الخير لكنه ناقص فيها فلا يجوز ان يمدح نفسه لنقصانه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب المدح فمدح نفسه وكونها مناطا اى مدارا وسببا لاستحقاق العبادة يعني الخالقية مدار لاستحقاق العبادة حيث قال تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه فلا يوجد الخالقية في غيره تعالى والا يلزم ان يكون مستحقا للعبادة واللازم باطل عند الخصم ايضا فالملزوم مثله ووجه اللزوم انه يلزم وجود الدائر حين المدار ولهذا وبخهم بقوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون والقرآن مشحون باختصاص صفة الخلق بالله تعالى كقوله تعالى فعال لما يريد ونحوه يدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وقوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله يعني ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى ومشيته تعالى لان منشأ الاحتياج اعني الامكان والحدوث مشترك بين الكل بحيث لا يخفى على عاقل فعلى هذا يكون قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف تكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون الايمان وجميع الطاعات ونحوها حاصلة من الله تعالى بتكوينه تعالى والاحاديث متواترة المعنى في هذا الباب منها ما روى ابو هريرة رض انه قال قال رسول الله ص احتج ادم ع وموسى ع فقال موسى ع يا ادم انت ابونا اخرجتنا من الجنة فقال ادم ع يا موسى ع اصطفاك الله تعالى بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله تعالى علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم ع موسى ع اذ كان تقدير ما صدر من ادم ع من الله تعالى فكان مخرجه هو الله تعالى وحده ونحو ذلك من الاحاديث في باب القضاء والقدر كثيرة قال ابو حنيفة رح في كتاب الوصية نقر بان العبد مع جميع اعماله واقراره ومعرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقا فافعاله اولى ان تكون مخلوقة انتهى قال علي القاري وبيانه على وجه يظهر برهانه وهو ان علة افتقار الاشياء في وجودها الى الخالق هي امكانها وكل ما يدخل في الوجود جوهرا كان او عرضا فهو ممكن في عالم الشهود فاذا كان العبد القائم بنفسه لامكانه يستفيد الوجود في شانه من الخالق عز وجل فافعاله القائمة به اولى ان تستفيد الوجود من خالقها وهذا معنى قوله والله الغني اى بذاته تعالى وصفاته تعالى عن جميع مصنوعاته وانتم الفقراء اى المحتاجون بذواتكم وصفاتكم واعمالكم واحوالكم الى الله تعالى اى في ايجاده في الابتداء وامداده في الاثناء قبل الانتهاء ولا يقال في الاعتراض اذا كان الخلق مناط العبادة فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين حيث اشرك العبد معه تعالى في استحقاق العبادة لان وجود المدار يستلزم وجود الدائر فالقول بكون العبد خالقا لافعاله قول بكونه مستحقا للعبادة واعتقاد استحقاق المخلوق للعبادة شرك لان العرب

ابتلوا بهذه البلية قال الله تعالى حكاية عنهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى و قال تعالى ويعبدون
من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم مع ان مذهب اهل الحق عدم تكفير اهل القبلة و المعتزلة والمعتزلة
و من يحذو حذوهم من اهلها و اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد و ما اشبه ذلك لانا نقول في الجواب عنه الاشراك
هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس فانهم زعموا ان الخالق اثنان
خالق الخير و يقال له يزدان و خالق الشر و يقال له اهرمن او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة
الاصنام فانهم يعتقدون بكونها مستحقة للعبادة حيث اخبر القرآن عن اعتقادهم الباطل بقوله
و يعبدون من دون الله الاية و نحو ذلك و المعتزلة لا يثبتون ذلك اى الاشراك بالله بالمعنيين
المذكورين يعنى ان المعتزلة لا يثبتون الشريك بمعنى وجوب الوجود و استحقاق العبادة و يعني
كون الخلق مطلقا مدارا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر الذي يكون بلا الات و اسباب
و يمنعون ورود الاية السابقة اعنى قوله تعالى افمن يخلق في مقام التمدح بالخالقية بل لا يجعلون
اى المعتزلة خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره اى العبد الى الاسباب و الالات التي هي بخلق
الله تعالى الا ان مشائخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم اى في نسبة الضلالة اليهم في هذه
المسئلة اى مسئلة الخلق حتى قالوا اى هذه المشائخ ان المجوس جمع المجوسى اسعد حالا
منهم اى من المعتزلة حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا مسمّا باهرمن و المعتزلة يثبتون الشركاء
لا تحصى لقولهم ان كل حيوان خالق لافعاله و انحصار الخلق في الله تعالى من ضروريات الدين
عند المشائخ فلا تكون من اهل القبلة فيصح تضليلهم و لا يعود السؤال المذكور و قد يستدل على
تكفيرهم بقوله م القدرية مجوس هذه الامة لا يقال روى في الفروع ان من قال النصرانية خير من
اليهودية فقد كفر لاثباته الخيرية للقبيح عقلا و شرعا فالقول بخيرية المجوس كفر لانا نقول
الممنوع هو الخيرية مطلقا و اما النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم و سهولة
ميلهم الى الاسلام و كثرة اهتمامهم بالعلم و العمل قال تعالى و لتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا
انا نصارى و قال تعالى ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا الاية و اليهودية خير من النصارية من حيث
ان كفرهم في النبوة و كفر النصارى في الالوهية و الاول اخف من الثاني و ان كانت طائفة من اليهود
يشاركون في كفر الالهية حيث قال تعالى و قالت اليهود عزير بن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله
اعلم ان من اقر بضروريات دين الاسلام كحدوث العالم و حشر الاجساد و ما اشبه ذلك فهو من
اهل القبلة و ان اختلف في اصول سواها كمسئلة الصفات و خلق الاعمال و عموم الارادة و قدم
الكلام و جواز الرؤية و ذهب الاشعرى و اكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر و به يشعر ما قال الشافعي
لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب و في المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر
احدا من اهل القبلة و عليه اكثر الفقهاء و قال الاستاذ يكفر من يكفرنا و من لا فلا و على هذا
يكون المعتزلة كافرين لانهم قائلون بكفر القائلين بالصفات القديمة و قال الامام الرازي انه
لا يكفر احدا من اهل القبلة و تمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك المسائل
و الاصول لكان النبي م و من بعده يطالبون بها من امن و يفتشون من عقائدهم فيها و ينبهونهم على ما

هو الحق فيها والآخر باطل قطعاً ولما فرغ الشارح عن دلائل أهل الحق شرع في أدلة أهل الاعتزال فقال واحتجت المعتزلة على دعواهم من أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش أن الأولى باختياره دون الثانية يعني أن الحركة الصادرة من العبد اختيارية وغير اختيارية بالضرورة فلو كان جميع الأفعال من الله تعالى لزم أن يكون الكل على نهج واحد فعلم أن الاختيارية بخلق العبد وغير الاختيارية بخلق الله تعالى اعلم أن المعتزلة القائلين بأن أفعال العباد واقعة بإيجادهم فرقوا فرقتين فأبو الحسين البصري وأتباعه ادعوا أن هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين وذكروا في ذلك وجوهاً على طريق التنبيه ذكر هاهنا الشارح وهذا الوجه من جملتها وتوضيحه أن كل أحد يفرق بين حركاته الاختيارية كالمشي على الأرض والصعود إلى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من سطح وما ذلك إلا أن الأولى بقدرته واختياره بخلاف الثانية والجواب أن هذا الوجه لا يفيد سوى أن من الأفعال المستندة إلى العبد ما هو بقدرته واختياره واقع بحسب قصده وإرادته وداعيه وهي المسماة بالأفعال الاختيارية ونحن لا ننكر عن كونه كاسباً ومختاراً في فعله بحسب اختلاف هواه وميل نفسه لها ما اكتسبت وعليها ما اكتسبت والمتقدمون منهم على أن العلم بكون العبد موجد الأفعال نظري فالوجوه المذكورة هاهنا هي الدلائل على دعواهم الفاسدة بأنه لو كان الكل أي الكل من الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف وهي أن المكلف به لا بد أن يكون اختيارياً وذلك لأنه إذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الأفعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختيارياً واللازم باطل إذ قد اتفقوا على أن ما وقع به التكليف اختياري البتة لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وإن اختلفوا في الجواز على ما سيأتي في الكتاب إن شاء الله تعالى والمدح والذم أي لبطل الثواب على عمله الخير والعقاب على عمله الشر إذ لا وجه للثواب والعقاب على ما يخلق المثيب والمعاقب حتى أن من يعاقب على ما يخلقه كان أشد ضرراً على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم إذ ليس منه إلا بالوسوسة والتزيين وهو أي بطلان كل واحد من الأمور المذكورة ظاهر على ما سلف توضيحه والجواب المدقق عنه بمنع الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لأفعاله لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية كما يمدح على حسن الوجه واستقامة القامة ونحوهما من الأمور الطبيعية لكونه محلاً لها وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الأمور المذكورة ترتباً محارياً مثل ترتب الإحراق على مساس النار وهذا تصرف في خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل والعقاب على ذلك الفعل كما لا يسئل عن ترتب الإحراق على مساس النار وإنما أعرض عن هذا الجواب لأنه ينفع الجبرية أيضاً فالجواب النافع لنا فقط هو بإثبات الكسب الاختياري للعبد فاختاره وقال فالجواب أن ذلك أي الاحتجاج المذكور بطرق ثلاثة إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً لأنهم قائلون بنفي الكسب والاختيار بالكلية والكسب فعل لاجتلاب النفع ودفع الضرر فلا يتصف فاعله به ويزعمون أن أفعال الخلق كلها اضطرارية كحركات الأشجار وسيأتي تفصيل مذهبهم وأما

نحن فنثبته اى اختياره وكسبه بحيث يترتب عليه التكليف وغير ذالك من لوازم المذكورة على ما نحققه انشاء الله تعالى ذيل قوله وللعباد افعال اختيارية و قد يتمسك اى المعتزلة لو كان اى الله تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو اى الله تعالى القائم والقاعد والآكل والشارب والزانى و السارق الى غير ذالك من الفواحش الصادرة من العباد التى لا يستطيع العاقل اجرائها على اللسان بل اخطارها بالبال وجه اللزوم انه تعالى لو كان خالقا موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفاً بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم و حينئذٍ يتصف البارى تعالى بجميع الفواحش وهو باطل عقلا وشرعا قال فى الشرح هذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة وهذا اى التمسك المذكور جهل عظيم اى جهل مركب وهو اعتقاد جازم ثابت غير مطابق للواقع سمى به لتركبه من الجهلين جهل عن الواقع و النفس الامر و جهل عن جهله وهو ينافى النظر لان صاحبه اعتقد انه عالم بالمطلوب و واصل الى المقصود فلا يطلبه لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على الطلب والجهل البسيط عبارة عن عدم العلم بالشئ وهو يبعث صاحبه على الطلب فالبسيط اولى من المركب و للجهل انواع جهل باطل لا يصلح عذرا وهو جهل الكافر بصفات الله و احكامه وجهل صاحب الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كعذاب القبر والرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو مادون الكفر لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والمعقول لكنه لما نشاء من التاويل للادلة كان دون جهل الكافر بخلاف جهل فى موضع الاجتهاد فانه يصلح عذرا وهو الصحيح وجهل مسلم فى دار الحرب لم يهاجر الينا بالشرائع كلها عذر احتى لو مكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم انهماك اجبان عليه لا يجب القضاء عليه بعدم العلم بالوجوب و يلحق بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع والامة بالاعتاق والباكر بنكاح الولى والوكيل لان المتصف بالشئ من قام به ذالك اى الشئ والضمير عائد الى من كان موجداً او كاسبًا او محلاً فقط كطال زيد وخلق الله الخلق وصام زيد قال الامام الغزالى من اوجد معنى قائما بالمحل فالموجد هو الله تعالى اى الفاعل الحقيقى و المحل هو الفاعل المجازى فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل فى الحقيقة ولذا نسب الله تعالى الافعال الاختيارية تارة الى ذاته واخرى الى عباده كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الى مارميت خلقا اذ رميت كسبا ولكن الله رمى اى خلق الرمى فى المصطفى اولا يرونه ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا يتصف اى الله تعالى بذالك اى المذكور من السواد والبياض وغير ذالك بل المتصف بذالك المحل الذى يقوم به تلك الصفات و الاعراض الا ترى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب فيصدق عليه اسود لا على الصباغ الموجد لانه سوده وبالجملة ان المتصف بالشئ من قام به ماخذ اشتقاقه لا من اوجد ذالك الشئ شرع فى الحجج السمعية بعد ذكر الادلة العقلية فقال وربما يتمسك اى المعتزلة بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وجه التمسك ان الجمع يدل على كون العباد خالقين لافعالهم واذ تخلق الخطاب لعيسى ع كهيئة الطير و وجه التمسك به ظاهر والجواب ان الخلق ههنا اى فيما ذكروا من الآيتين بمعنى التقدير والتصوير فيكون معنى احسن الخالقين

احسن المصورين ومعنى تخلق تصور وتقدر لا بمعنى التكوين والاخراج من العدم الى الوجود لقوله تعالى الله خالق كل شيء وغير ذلك من الادلة القائمة على اختصاص صفة الخلق بذاته تعالى من الايات والاحاديث التى مر ذكرها وبالجملة استدلت القدرية بالايات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد منها العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وان الذين امنوا وعملوا الصالحات وغير ذلك ومنها الفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير وقوله تعالى وافعلوا الخير ومنها الصنع كقوله لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون ومنها الكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت و كل امرئ بما كسب رهين ومنها الجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم وجعلوا شركاء الجن وكل من هذه الالفاظ الخمسة المستندة الى العباد يدل على كونهم موجدين والجواب انه لما ثبت بالادلة السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وايجاده تعالى وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن التسبيب العادى يعنى انها اسندت الى الخلق بكونه سببا عاديا لها ونقول اسندت هذه الافعال الى العباد لان العبد فاعل لفعله حقيقة وان كان بمشية الله تعالى وتقريره قال تعالى فالهمها فجورها وتقواها ففى اسناد الفعل اليه تعالى اثبات للقدر وفى اضافة الفجور والتقوى الى النفس اثبات لفعل العبد ليعلم انها هى الفاجرة والمتقية وفى قوله قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها اثبات لفعل العبد ونظائره فى الكتاب كثيرة كقوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يفعلون واذا عرفت ان العبد فاعل لفعله حقيقة فاعلم ان افعاله نوعان نوع يكون منه من غير اقتران قدرته وارادته فيكون صفة له ولا يكون فعلا كحركات المرتعش ونوع يكون مقارنا لايجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا للعبد كالحركات الاختيارية والله تعالى هو الذى جعل العبد فاعلا ومختارا وهو الذى يقدر على ذلك وحده لا شريك له وبالجملة فعل العبد فعل له حقيقة لكنه مخلوق الله ومفعول له واذا دريت هذا فلا يرد انه كيف يستقيم الحكم على قولكم بان الله يعذب المكلفين على ذنوبهم وهو تعالى خلقها فيهم فاين العدل فى تعذيبهم على ما هو خالقه وفاعله وجه عدم الورود ان فعل العبد وان كان مخلوقا له تعالى لكنه فعله حقيقة ايضا بطريق الكسب والاختيار فالله تعالى يعذب العباد على افعالهم الداخلة تحت مشيتهم لكنها بمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله واجاب العلماء عنه بان ما يبتلى به العبد من الذنوب الوجودية وان كانت خلقا لله تعالى فهى عقوبة له على ذنوب قبلها فالذنب يكسب الذنب ومن عقاب السيئة السيئة بعدها فالذنوب كالامراض التى يورث بعضها بعضا بقى الكلام فى الذنب الاول الجالب لما بعده من الذنوب فيقال هو عقوبة ايضا على عدم فعل ما خلق له وفطر عليه فان الله تعالى خلقه لعبادته وحده لا شريك له وفطره على محبته قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبته وعبوديته تعالى عوقب على ذلك بان زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصى **فان قلت** فذلك العدم من خلقه تعالى فيه قيل هذا سؤال فاسد فان العدم كاسمه لا يفتقر الى تعلق التكوين والاحداث به فان عدم الفعل ليس امرا وجوديا حتى يضاف الى الفاعل بل هو شر محض لا يضاف الى الله تعالى

بالذات كما قال عم والخير كله في يديك والشر ليس إليك أي فإنك لا تخلق شرا محضا بل ما
يخلقه ففيه حكمة باعتبارها خير ولكن قد يكون شرا لبعض الناس فهذا شر جزئي إضافي وأما
الشر الكلي والشر المطلق فالرب تعالى منزه عن ذلك ولهذا لا يضاف الشر إليه تعالى مفردا قط
بل يدخل في عموم المخلوقات كقوله تعالى الله خالق كل شيء قل كل من عند الله وإما أن يضاف إلى
السبب كقوله تعالى من شر ما خلق وإما بحذف فاعله كقوله تعالى إنا لا ندري أشر أريد بمن في
الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا وقال الشيخ في الإشارات الشر داخل في التقدير بالعرض أي
يكون متعلق الجعل بالعرض لا بالذات لأن متعلقه لا يكون إلا خيرا بالذات وقد يكون الخير لزوم
الشر ولكن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ليس من شأن الحكيم كما أنه فرض الجهاد مع أن
فيه قتل الكفرة وتخريبهم لكن فيه خير كثير أعظم من ذلك وهو إعلاء كلمة الله تعالى وإجراء الأحكام
التي فيها خير الدنيا والآخرة وغير ذلك من الفوائد والأقسام بحسب التقسيم العقلي خمسة
خير محض وشر محض وما استوى فيه الخير والشر وما يغلب فيه الخير وبالعكس والأول
وهو ما لا يقبل العدم أصلا لكونه شرا محضا مختص في الواجب تعالى وما يغلب فيه الخير على الشر
كما في الأنبياء والملائكة فالشر فيهم سوى العدمين أقل القليل والثلاثة الباقية ليست بموجودة
وبالجملة مقصود الحكيم إنما هو خلق العالم وانتظامه ولا ريب أن الخير فيه غالب على الشر و
إن كان الشر في بعض أحاده غالبا أو مساويا للخير هذا وإن طال الكلام لكنه لا يخلو عن طائل **(وهي**
أي أفعال العباد كلها أي سواء كانت حسنة أو قبيحة **بإرادته تعالى ومشيته** تعالى وتقدس بل إرادته تعالى
متعلقة بكل كائن وغير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا إلى النبي عم
إن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وكلمة ما عامة تتناول جميع أفعال العباد والآيات
التنزيلية في عموم إرادته تعالى أكثر من أن تحصى منها قوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ومنها قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى ومنها قوله ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم و
قال تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين وقال تعالى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا
أن يشاء الله وغير ذلك من الآيات الناطقة على عموم إرادته تعالى **فإن قلت** إذا كانت إرادته تعالى
متعلقة بكل كائن فلم خص المصنف أفعال العباد بالذكر قلت خصها بالذكر للرد على المعتزلة القائلين
بعدم تعلق إرادته تعالى بالشرور والقبائح فزعموا أن الله يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع
إلا الكفر وإن وقع وهكذا يريد من العاصي الطاعة وإن لم تقع إلا العصيان وإن وقع وسيأتي ما عليه
وحملوا المشية في الآيات على مشية القسر والإجبار وقال العلائي معناه خلق الإيمان والهداية
فيهم بلا اختيار منهم لا المشية التفويضية مثل أن تقول لعبد أريد منك كذا لا إجبارك فتعلق
إرادته التفويضية بإيمان الكافر ولا يلزم العجز بتخلف المراد عن هذه الإرادة إنما يلزم بتخلفه
عن إرادة القسر والإجبار وتمسكت المعتزلة على دعواهم بوجوه الأول أن إرادة القبيح
قبيح والله تعالى منزه عن القبائح والعيوب ورد بأنه لا قبح منه تعالى غاية الأمر أنه خفي علينا وجه
حسنه والثاني أن العقاب على ما أراد ظلم والله تعالى منزه عن الظلم والعدوان بنص القرآن

ومردود بالمنع فانه تصرف في ملكه فلا ظلم ايضا وانه تعالى يعذب عبده على فعله الاختياري دون
غير الاختياري والثالث ان الامر بما لا يريد والنهي عما يريد سفه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و
رد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر عبده امتحانا
له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان والرابع ان الله تعالى قد ذم المشركين
حيث جعلوا الشرك كائنا منهم بمشيئة الله تعالى قال تعالى حكاية منهم وقال الذين اشركوا لو شاء
الله ما عبدنا من دونه من شيء وسيقول الذين اشركوا ما اشركنا ولا آباؤنا وغير ذلك و
كذلك ذم ابليس حيث اضاف الاغواء الى الله تعالى فانكاره تعالى عليهم يشهد على عدم ارادته
تعالى بالشرك والاغواء وكذا غيرهما من القبائح والشرور ورد بانه تعالى انكر عليهم ذلك
لانهم احتجوا بمشيئته على رضاه ومحبته وقالوا لو كره ذلك وسخطه لما شاء فجعلوا مشيئته
تعالى دليل رضائه والله تعالى لا يرضى لعباده الكفر والفسوق والعصيان او انه انكر عليهم
معارضة شرعه وامره الذي ارسل به رسله وانزل به كتبه بقضائه وقدره فجعلوا المشيئة
العامة رافعة للامر فلم يذكروا المشيئة على وجه التوحيد وانما ذكروها معارضين بها الامر
دافعين لشرعه كفعل الزنادقة والجهال اذا امروا ونهوا احتجوا بالقدر وقد احتج سارق
على عمر رض بالقدر فقال وانا اقطع يدك بقضاء الله تعالى وقدره وانكر عن ارادة الله تعالى
الفلاسفة حيث قالوا صدر عنه العقل بالايجاب وما سواه من العالم منه ومن غيره على الترتيب
الذي بينوه في زبرهم والمجوس حيث زعموا ان للعالم فاعلين احدهما خالق الخير وهو الله
تعالى ويسمى يزدان وثانيهما خالق الشر وهو الشيطان ويسمى اهرمن وقد سبق في بحث
الصفات انهما عندنا عبارة عن معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى خلافا للكرامية القائلين ان
المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى كما سلف تحقيقه على التفصيل **وحكمه** اي
حكمه الكوني لا يبعد ان يكون اي الحكم ارشادة الى خطاب التكوين وهو كن حقيقة فان الله تعالى
قد اجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان امكن تكونها بغيرها والمعنى يقول
احدث فيحدث عقيب هذا القول والمراد كلامه الازلي القائم بذاته تعالى لا اللفظي الحادث لاحتياجه
الى خطاب كن فيتسلسل ولامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على
الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم واما خطاب التكليف
فكما يتوقف على الفهم يتوقف على وجود المخاطب وقبل تعلقهم توقف على وقت مخصوص كخطاب
التكليف هذا ما اثره اكثر المحققين كفخر الاسلام حيث افاد ان هذا عندنا محمول على
انه اريد به التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة لا على المجاز من سرعة الايجاب بل هو كلام وارد
على حقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل في نعته كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رح حيث قال
رد على من قال ان ذلك القول مجاز عن التكوين وانما قال ولا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا
الى ان قوله كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته وتمثيلا للغائب
اعني تاثير قدرته تعالى في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به
من غير توقف وافتقار الى استعمال الة وليس ههنا قول وكلام وانما وجود الشيء بالخلق

والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة واعلم ان الحكم على قسمين تكويني كقوله تعالى عن ابن يعقوب عم فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي او يحكم الله لي وهو خير الحاكمين وقوله تعالى قال رب احكم بالحق وحكم شرعي كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم ان الله يحكم ما يريد **وقضيته** اي قضائه اي التكويني لا الشرعي والقضاء يجئ بمعنى الخلق كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقد يكون بمعنى الايجاب كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقد يكون بمعنى الاعلام كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين اي اعلمناهم بذلك واختلفت كلماتهم في معنى الاصطلاحي فقال البعض هو اثبات الكائنات في اللوح المحفوظ وقال البعض هو علمه تعالى بما ينبغي ان تكون الموجودات عليه من النظام الاكمل ويسمونه بالعناية الازلية الموجبة لفيضان الوجودات عنه على احسن الوجوه الممكنة وهو على تكوين حكم كوني وشرعي على ما مر في توضيحه وقال الشارح هو عبارة عن الفعل بفتح الفاء مع زيادة احكام بكسر الهمزة مصدر احكام وقال في التلويح ان القضاء اتمام الشئ اما قولا قضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم وفعلا كما في قوله تعالى وقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى وقال في شرح المقاصد نقلا عن الفلاسفة فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقالوا دخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب كما في العالم [illegible] المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع ايجاد ما في العالم مبرأ عن الشر بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخول الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي انتهى وقد عرفت مصداق الخير المحض فيما سبق وان ما صدر عن ادم عم ما صدر كان مقدرا عليه قبل خلقه اربعين سنة ويشهد النبي عم ان ادم حج موسى عم اي غلب بالحجة فا الخير والشر وجميع افعال العباد حسنة كانت او قبيحة بقضائه تعالى وقدره تعالى حتى الكفر والفسوق والعصيان لا كما زعمت المعتزلة من اختصاص قضائه تعالى وقدره تعالى بالخير دون الشر لا يقال من جانب المعتزلة لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به اي بالكفر وجه اللزوم قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لان قضاء الله تعالى صفة تعالى والرضاء على صفاته واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر قالوا ان الرضاء بكفر نفسه كفر بالاتفاق واختلفوا في الرضاء بكفر غيره قيل كفر وقيل اساءة لا كفر والحق انه كفر ان كان يستحسن الكفر والا لا كمن احب موت الشرير على الكفر حتى ينتقم الله تعالى منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن كليم الله موسى عم ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم حتى يروا العذاب الاليم فلم يكن الكفر بقضاء الله تعالى بل بخلق العبد فلا يكون جميع افعال العباد من الله تعالى لانا نقول الكفر مقضي اي مخلوق في صيغة مفعول وهو صفة العبد لا قضاء وهو خلق الكفر وايجاده والوجوب بالرضاء انما هو بالقضاء

دون المقضي حاصل الجواب بمنع الملازمة وتسليم بطلان اللازم بان الكفر مقضي الله تعالى اى مخلوقه تعالى لا قضاؤه حتى يجب الرضاء به والرضاء انما يجب بالقضاء اى قضاء الكفر اذ هو صفة قائمة بذاته تعالى دون المقضي اى الكفر المخلوق القائم بذات العبد توضيحه ان الكفر له نسبة الى الله تعالى وهي كون خلقه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه في مشيته فانه مالك الملك يتصرف فيه كيف يشاء ولا يتضرر بشئ كما لا ينتفع بشئ وله نسبة اخرى الى العبد المكلف وهي وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض واقع عليه في فعل الكفر لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة في عقباه والرضاء انما يجب بالاعتبار الاول وبالنسبة الاولى دون الثانية **فان قيل** لا معنى للرضاء بقضاء الله تعالى وبصفة من الصفات اذ القائل برضيت بقضاء الله لا يريد من صفاته تعالى بل يريد رضي بما ورد عليه من البلاء والمحن التي هي مقتضى تلك الصفة وهو المقضي قلنا ما ذكر المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته مما لا معنى له لان معنى الرضاء هو الاستحسان واستحسان فعله تعالى وصفته مما لا سترة في صحته الا ترى الى قوله عليه السلام رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فقد تعلق الرضاء بربوبيته تعالى قيل في الجواب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم الاية وقيل ان الكفر هو الرضاء بالكفر من حيث كفر لا من حيث انه من قضاء الله تعالى ولا من حيث التغيظ على الكافر كما دعى موسى ع قوم هو فرعون في الاية المذكورة وكما جاء في الحديث ان جبرئيل ع جعل الطين في فم فرعون مخافة ان يؤمن وتقديره يستعمل بمعنى التعيين كما في قوله تعالى وقدر فيها اقواتها وبمعنى الالزام كقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وبمعنى الاعلام والتبيين كقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح وهو ههنا تحديده كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن بيان حده وقبح و نفع وضر وما يحويه اى شئ يحيط المخلوق من زمان بيان ما ومكان وما يترتب عليه اى على المخلوق من ثواب وعقاب اعلم ان التقدير على خمسة اقسام الاول التقدير العلمي الازلي وهو تعلق علمه تعالى في الازل بجميع ما هو كائن ويكون والثاني التقدير الارادي وهو تعلق ارادته الازلية بجميع ما هو كائن ويكون على وفق علمه الازلي والثالث التقدير الكلي اللوحي وهو عبارة عن كتابته جميع ما كان وما هو كائن الى الابد على وفق تعلق علمه تعالى وارادته تعالى قال النبي ع اول ما خلق الله تعالى القلم فقال له اكتب قال ما اكتب قال اكتب القدر فكتب ما كان وما هو كائن الى الابد والرابع تقدير كتبي جزئي اجمالي وهو منحصر بكتابة عمل كل عبد واجله ورزقه وسعادته وشقاوته وكل ما جرى عليه قبل نفخ الروح فيه اربعين عاما كما ورد في حديث ابن مسعود رض والخامس تقدير كتبي جزئي تفصيلي وهو عبارة عن كتابة ما يطرأ على العبد من جميع احواله المحدودة له في ليلة القدر الى ليلة القدر من العام المستقبل وهكذا يتسلسل في جميع السنين من عمره واهل الاعتزال وافقونا في عموم تعلق علمه الازلي بجميع الاشياء من الخيور والشرور و نحوها وشاقونا في عموم تعلق ارادته تعالى كما مر تفصيله فتذكر والمقصود اى مقصود المصنف

من قوله بإرادته ومشيئته الخ تعميم إرادة الله تعالى وقدرته كما مر من أن الكل أي جميع
المخلوقات بخلق الله تعالى هو أي الخلق يستدعي القدرة أي قدرة الخالق على الشيء المقدور
بالضرورة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار أي لتنزيهه تعالى عنهما لكونه تعالى جاعلا للأ
شياء كلها من الجواهر والأعراض وأفعال العباد كلها من الحسنات والسيئات بالاختيار
دون الإجبار والإكراه لكونهما نقصا محضا يجب تنزيه ذات الله تعالى عن النقائص كلها لأ
نه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والشرك والفسوق والعصيان والفواحش ما ظهر منها وما
بطن قال صاحب الأمالي مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال قيل إن الإرادة
تكون في الأحكام والأكوان والمشيئة إنما تكون في الأكوان فقط فتكون الإرادة أعم من المشيئة و
الرضا كمال إرادة الشيء والمحبة إفراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضا
من غير عكس وهما أخص من المشيئة فكل رضاء إرادة ولا عكس والقضاء وجود المخلوقات
في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها فإن قيل
اعتراض من طرف أهل الاعتزال على أهل السنة أنه إذا كان جميع الأشياء بقضائه تعالى
حتى الفسوق والعصيان والكفر والعدوان فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه
لأن تخلف المراد عن الإرادة أمارة العجز فإذا تعلق القضاء والإرادة بكفر الكافر فيكون فلا
محالة يوجد بالضرورة فلا يصح تكليفهما أي الكافر والفاسق بالإيمان والطاعة لأن المأمور
به لا بد أن يكون أمرا ممكنا مختارا للمأمور وحين تعلق قضائه تعالى وإرادته تعالى بالكفر و
المعصية يصير كل من الإيمان والطاعة ممتنعا مع أنهما مكلفين بهما كما هو معلوم من الآيات
القرآنية والأحاديث النبوية فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فيلزم الجبر
قلنا إن الله تعالى أراد منهما أي من الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما توضيحه أنه لا
يلزم من كون كفر الكافر وفسق الفاسق بإرادته الله تعالى وقدرته كونهما مجبورين في الكفر و
الفسق وإنما يلزم ذلك لو أراد الله تعالى الكفر والفسق منهما بدون اختيارهما وليس
كذلك بل أراد باختيارهما وهذه الإرادة مثبتة للاختيار ومنفية للجبر فلا جبر بتكليف الكافر
بالإيمان والفاسق بالطاعة كما أنه تعالى علم منهما أي من الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيار
هما يريد بهذا التنظير توضيح المرام وهو أن علمه تعالى قد سبق بكفره وفسقه باتفاق الفريقين
وقد ثبت عندهما أن تغير علمه تعالى محال وكذا التكليف العاجز بما لا يطاق ومع هذا لا يلزم الجبر
لأنه تعالى علم بهما باختيارهما فلو كانت الإرادة موجبة للجبر لكان العلم موجبا له واللازم
باطل فالملزوم مثله والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح وقد سبق
دلائلهم العقلية منا فتذكر حتى أنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره و
معصيته زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده يعني كما أن خلق القبيح قبيح وإيجاد
القبيح عندهم فهم يقصرون إرادته بالخير كما يقصرون خلقه وإيجاده به وتمسكوا بقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد إذ علم منه أنه تعالى لا يريد الشرور والقبائح ونحن نمنع
ذلك أي نمنع كون إرادة القبيح قبيحة كخلقه لأن قبح القبيح ليس وصفا ذاتيا للفعل عند

اهل الحق بل الاطلاق عن قيد كونه لذات الفعل او لصفة او لوجوه و عند الجبائية لوجوه اعتبارية به
بل وصف يعرض بالنسبة الى من ظهر منه الفعل القبيح وهو العبد الكاسب له و معنى قوله تعالى و
ما الله يريد ظلماً للعباد بالعقاب عليهم بل عقابه عدل منه تعالى بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به فان المتصف بالقبائح من هي قائمة به لا من اوجدها فان الوجود خير محض نقل بعض من ليس
الفلاسفة فعندهم اى المعتزلة اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى
لان الكفرة اكثر من المؤمنين قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك وكذا المعاصي و
الجرائم اكثر من الطاعات وهذا اى وقوع اكثر افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى شنيع
جداً لانه يلزم عجزه تعالى و مغلوبيته وغلبة عدوه حين وقع اكثر افعال العباد على وفق
ارادة الشيطان فان قلت فعلى هذا وجب ان يحكم بالاستحالة لان اعتقاد عجزه
تعالى و مغلوبيته تعالى كفر بالاجماع لا بالشناعة قلت ان العجز يلزم بتخلف المراد عن
المشية القطعية التي يسمونها مشية قسر والجاؤهم لا يقولون بالتخلف عنها
و اما المشية التفويضية فلا يلزم العجز بالتخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد
منك كذا ولا اجبرك فالله تعالى اراد من العباد ايمانهم برغبة العباد واختيارهم
فما لم يختاروه لم يرد الله تعالى وحكى عن عمرو بن عبيد من المعتزلة والغرض من هذه
الحكاية ايماء الى شناعته مذهبهم انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي اى ما الزمني
احد الزاما مثل الزام مجوسي اياي كان معي في السفينة فقلت له اى للمجوسي لم لا تسلم
فقال اى المجوسي لان الله تعالى لم يرد اسلامي فان اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان
الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك من شطن بمعنى بعد عن الحق او من شاط
اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده فالشيطان على الاول فيعال وعلى الثاني فعلان سمى بفعلان لمبالغة
في هلاك غيره فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب لانه اذا وجد الكفر والجرائم
بارادة الشيطان كما هو اعتقاد اهل الاعتزال يكون اكثر افعال العباد بارادته فكان الشيطان
شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد توضيحه ان المعتزلي اراد ان الله تعالى اراد اسلامك
ولكن غلب على ارادة الله تعالى ما اراد الشيطان فتخلف مراد الله تعالى عن ارادته و معنى كلام
المجوسي انه تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد لوجد مني الاسلام ضرورة عدم تخلف المراد
عن ارادة الله تعالى و توضيح الالزام انه لما قال عمرو ان الشياطين لا يتركونك يعني
يجتهدون في صرف ارادة الله تعالى عنك ثم قال المجوسي فحينئذ اكون مع الشريك الا
غلب و اراد به ان من كان مغلوبا في ارادته فهو ناقص فالمجوسي لم يجوز النقص فيه تعالى
مع كونه مشركا والمعتزلي مع كونه مسلما يجوزه وكان جواب عمرو للمجوسي ان يقول
ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك والا
الزام لغة اسكات الخصم وعرفا انتظار اسكات بما يعترف به هو خاصة وحكى ان القاضي
عبد الجبار الهمداني احد شيوخ المعتزلة دخل على الصاحب بن عباد كان وزير عضد الدولة
احد الملوك العظماء عالما اديبا شاعرا وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية اهل

أبو هاشم الجبائي رفع قدره وأعلى ذكره حيث قال كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى
عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول أنى
يصرفون ويخلق فيهم الإفك ثم يقول أنى يؤفكون وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون
وخلق فيهم لبس الباطل بالحق ثم يقول ولا تلبسوا الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم
يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثم يقول ماذا عليهم لو آمنوا و
ذهب بهم عن الرشد ثم قال فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما لهم
عن التذكرة معرضون فهذا منه تعريض على أهل السنة وتأييد لأهل الاعتزال وعنده أي
عند الصاحب الأستاذ يعني أبا إسحق الإسفرائني أحد أئمة أهل السنة فلما رأى أي القاضي
الأستاذ قال أي القاضي سبحان من تنزه عن الفحشاء أي برئ عن نسبة الفحشاء إليه تعالى
خلقاً فقال الأستاذ على الفور بدون مكث في جواب القاضي سبحان من لا يجري في ملكه
شيء إلا ما شاء الله تعالى فقال القاضي أيشاء ربنا أن يعصى قال الأستاذ أنعصي ربنا قهراً
فقال القاضي أرأيت إن منعني الهدى وقضى علي بالردى أي الهلاك أحسن إلي أم أساء فقال
الأستاذ إن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء والغرض
من الحكايتين تأييد لقول أهل السنة من أن وقوع أفعال العباد على خلاف إرادته شنيع جداً إذ
تعميم إرادته وقدرته جميع المخلوقات والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة
والنهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مراد الله تعالى لأنه تعالى أمر كل مكلف بالإيمان وكفره
غير مراد لعدم أمره تعالى على الكفرة بالكفر فيه إيماء إلى شناعة مذهبهم بأنه لزم تخلف
المراد عن الإرادة وهو مستلزم لعجزه تعالى ومغلوبيته تعالى عن ذلك علواً كبيراً قيل في التفصي
عن لزوم الشناعة عليهم بأنه لا يفهم من إرادته تعالى إيمان العباد رغبة واختياراً إلا الرضاء به
فقولهم بتخلف المراد عن الإرادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء به وهو مذهب
أهل السنة فكما لا يلزمهم الشناعة كذلك لا يلزم على المعتزلة أيضاً وهذا الكلام خال عن التحصيل
لأنه إنما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو الرضاء عندهم وليس كذلك فإن الرضاء عندهم
هو الإرادة مطلقاً من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء به
قول بتخلف المراد عن الإرادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فإنه الإرادة
مع ترك الاعتراض ولا يلزم القول بتخلف المرضي عن الرضاء تخلف المراد عن الإرادة فإن
الرضاء قد يجامع تعلق الإرادة كما في إيمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فإنه
تعلق به الإرادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن الرضاء نقص وشناعة في ذاته تعالى
نعم تخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما عرفت وبالجملة
عدم وقوع مراده تعالى ولو بالإرادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولذا قال من
الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد وإنما نحن نعلم أن الشيء
قد لا يكون مراداً ويؤمر به كإيمان الكافر فإنه مأمور به وغير مراد له تعالى فلا يستلزم الأمر
الإرادة وقد يكون الشيء مراداً وينهى عنه ككفر الكافر لحكم ومصالح يحيط أي يتملك

الحكم والمصالح علم الله تعالى ولا يكون النهي مستلزماً لعدم الارادة قيل لعل الحكمة فيه
امتحان العباد ولانه عطف على الحكم لا يسئل عما يفعل لانه مالك له ان يتصرف في مملوكه
كيف يشاء ومتى يشاء فلا ظلم لفعله كيف يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على
الحاضرين عصيان عبده يأمره اى السيد عبده بشئ ولا يريده منه اى لا يريد السيد الشئ
من عبده والغرض تنوير للوجه الاول بان الامر ينفك عن الارادة ويوجد بدونها واخره
عن الوجه الثاني لئلا يقع الفصل بين الوجهين **فان قلت** هذا قياس الغائب على الشاهد وهو غير
مقبول قلت ماهية الارادة والامر غير متفاوتة في الشاهد والغائب فاذا ثبت الانفكاك بينهما
في الشاهد فلا محالة يثبت في الغائب ايضا وقد يتمسك من الجانبين اى اهل السنة واهل الاعتزال
بالايات اما من جانب اهل السنة فقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وقوله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن
يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله تعالى وما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله تعالى
ان كان الله ان يغويكم وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وغير ذلك من الايات الدالة على اسناد
الخير والشرور اليه تعالى واما من جانب اهل الاعتزال فقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد ومعناه انه يظلم بعضهم بعضا فبعض الكوائن ليس منه تعالى وقوله تعالى اعملوا ما شئتم
وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً
وغير ذلك من الايات الدالة على عدم تعلق ارادة الله تعالى بالظلم ونحو ذلك من القبائح وعلى
اسناد الافعال الاختيارية مطلقا حسنة كانت او قبيحة الى العباد من قبيل اسناد الفعل الى فاعله
اقول ان تعلق مشيته تعالى بجميع افعال العباد وصدورها بقضائه وقدره لا ينافي اسنادها
الى العباد لان العبد فاعل لفعله حقيقة لكنه مخلوق الله تعالى ومفعول له فيصح اسنادها الى الخالق
بطريق الخلق والى المخلوق على سبيل الكسب وهو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع او ضرر
وكل من الاسنادين حقيقي قال في الشرح ان التعلق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية
الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله انتهى فصح اسناد الافعال في النصوص الى العبد وهذا
يؤكد ما قلنا من ان العبد فاعل لفعله حقيقة وفعل الله تعالى لا يوصف بالظلم فالمراد من الاية
انه تعالى لا يريد بفعله الظلم بل خلقه فالظالم من قام به الظلم لا من خلقه كما ان الزاني
فاعل الزنا لا خالقه هذا تأويل اهل السنة واما تأويل اهل الاعتزال فنسبت تلك الامور
الى الله تعالى لانه خالق القدرة والمشية في العبد قال الامام انه لا محيص عنها الا
بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل فخالق ذلك المجموع هو الله تعالى من
غير اختيار العبد فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القطعية
على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره اعلم ان المعتزلة يلقبون بالقدرية القائلين بنفي كون
الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته وسموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة
مدافعتهم اياه قال النبي ع لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وعن النبي ع القدرية مجوس
هذه الامة وقوله ع اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله تعالى فيقوم

القدرية ولا خفاء في ان المجوس ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يخوض في الامر بكلها الى الله تعالى ويحترز عن بعضها فينسبه الى نفسه يكون هو الخاصم لله تعالى وبالجملة مصداق القدرية المعتزلة ولا اختلاف في ذم المعتزلة وباب التاويل مفتوح على الفريقين كما عرفت تاويلهما **وللعباد افعال اختيارية يثابون بها** ان كانت طاعة **ويعاقبون عليها** ان كانت معصية وفي قول المصنف دلالة على ان للعبد اختيارا في فعله لانه لو كان مجبورا في صدور الفعل عنه لما ترتب الثواب والعقاب على فعله ومسئلة الجبر من اصعب المسائل الكلامية كما نقل عن ابي حنيفة انه قال قلت مسئلة الاختيار وعن وهب بن منبه انه قال نظرت في القدر فتحيرت ثم نظرت فيه فتحيرت و وجدت اعلم الناس بالقدر اكفهم عنه واجهل الناس بالقدر انطقهم به وكف رسول الله عن الخوض فيه وقال لهم حين تنازعوا في القدر بهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الامر وعزمت عليكم ان لا تتنازعوا واضطر المتاخرون الى البحث عنها ردا على الجبرية النافين لاختيار العبد وفعله اصلا واعلم ان العلماء اختلفوا في هذه المسئلة على اقوال الاول قول الجبرية وهو ان فعل العبد بقدرة الله تعالى فقط بدون قدرة من العبد اصلا والثاني قول الفلاسفة ان فعل العبد بقدرته فقط بالايجاب وامتناع التخلف هذا ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان الكل منفعل عن صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في عباراتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر يشعر بذلك والثالث قول المعتزلة وهو ان فعل العبد بقدرته فقط بلا ايجاب واضطرار والرابع قول الامام الاشعري وهو ان فعل العبد بقدرته تعالى بلا تاثير لقدرة العبد بل قدرته متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا وذلك كاف في التكليف والحق انه كفو للجبر بالضرورة فيلزم التكليف بما لا يطاق والخامس قول الحنفية ان الكسب صرف القدرة المخلوقة لله تعالى في العبد الى القصد المصمم الى الفعل فلقدرة العبد تاثير في القصد المصمم ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عند ذلك الصرف المذكور بالعادة والقصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بخلق اذ هو افاضة الوجود بالذات كما للجواهر بل احداث فتكون قدرة العبد محدثة للقصد المذكور لا خالقة والنصوص شاهدة باختصاص الخلق به تعالى دون الاحداث وهو اهون من الخلق لانه لاجل ان يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم او القصد المصمم موجود فيجب تخصيص القصد عن عموم النصوص بالعقل بان كل فعل من افعال العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون سوى هذا القصد والسادس قول الاستاذ وهو ان فعله بمجموع القدرتين ولا يلزم انتقاص في قدرته الله تعالى لانه تعالى استعمل قدرته باختياره

في فعل العبد على وجه يكون لقدرة العبد مدخل فيه. السابع قول القاضي الباقلاني وهو ان المؤثر في اصل الفعل قدرته تعالى وفي وصفه من كونه طاعة ومعصية قدرة العبد ولم يرد ان قدرة العبد متعلقة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخل في ذلك الوصف ففي قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وبقوله اختيارية رد على الفلاسفة حيث قالوا فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار والرد على المعتزلة قد سلف في القول السابق ولذا لم يشر اليه ههنا فخذ ما صفا لك ودع ما كدر لا كما زعمت الجبرية قال السيد السند الجبرية من الجبر وهو اسناد فعل العبد الى الله تعالى والجبرية اثنان متوسطة تثبت للعبد كسبا في الفعل كالماتريدية وخالصة لا تثبت كالجهمية الذين هم الجبرية حقا قال صاحب الملل والنحل قالوا ان الانسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب اليه الافعال مجازا كما تنسب الى الجمادات كما يقال اثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وامطرت واهتزت الارض وانبتت الى غير ذلك والثواب والعقاب جبر كما ان الافعال كلها جبر واذا ثبت الجبر فالتكليف ايضا كان جبرا انه لا فعل للعبد اصلا لا بطريق الاختيار ولا بغير الاختيار وجميع ما ظهر منه منسوب الى الله تعالى فهم نسبوا القبائح الى الله وابرؤا العباد عن الذنوب والقبائح وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات اذ حركها انسان وكالعروق النابضة واضافة الافعال اليه مجاز على حسب ما يضاف الشئ الى محله لا الى محصله فجار زيد مثل طال عمرو وعندهم لا قدرة عليها اي على الحركات ولا قصد ولا اختيار واستدلوا بقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فنفى الرمي عن نبيه الكريم واثبته لنفسه تدل على انه لا صنع للعبد وقالوا ان الجنة غير مرتب على اعمال العباد بدليل قوله ﷺ لن يدخل احد الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله تعالى برحمته قلنا هذا دليل عليهم لانه تعالى اثبت لرسوله رميا بقوله اذ رميت فعلم ان المثبت غير المنفي وذلك الرمي له ابتداء وانتهاء فابتداؤه الحذف وانتهاؤه الاصابة وكل منهما يسمى رميا فالمعنى حينئذ والله تعالى اعلم وما اصبت اذ حذفت ولكن الله اصاب واما ترتب الجزاء فالباء في النفي غير الباء في الاثبات فالمنفي في قوله ﷺ لن يدخل احد الجنة بعمله باء العوض وهو ان يكون العمل كالثمن لدخول الرجل الى الجنة كما زعمت المعتزلة ان العامل يستحق دخول الجنة على ربه بعمله بل ذلك برحمة الله تعالى وفضله والباء التي في قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونحوها باء السببية اي بسبب عملكم والله تعالى هو خالق الاسباب والمسببات فرجع الى محض فضل الله تعالى ورحمته وهذا اي زعم الجبرية باطل بالعقل والنقل اما العقل فبوجوه الاول انا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختيار دون الثاني فلو لم يكن للعبد اختيار فكيف يصح الفرق بين الحركتين الصادرتين والضرورة

قاضية بعدم وجود الفارق بينهما بدون كون احدهما اختيارية والاخرى غير اختيارية قال بعض اهل التحقيق اختيار العبد ترجح احد الطرفين بلا ايجاب له والله تعالى يوجده فيجب به الفعل فعلى هذا يكون لاختيار العبد مدخل في وجود الفعل بالترجيح لا بالتاثير والثاني قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لا اختياري ولا غير اختياري لما صح تكليفه اي تكليف الله تعالى العبد فالمصدر مضاف الى المفعول واللازم باطل بالضرورة ووجه اللزوم قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولما ترتب استحقاق الثواب اي استحقاق الثواب والعقاب على افعاله متعلق بترتب واللازم باطل فان الشارع قد رتب الثواب والعقاب على فعل العبد حيث قال الله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ولا اسناد الافعال اي لا يصح اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه اي الى العبد والظرف متعلق بالاسناد على سبيل الحقيقة مثل صلى وكتب وصام واللازم باطل فان اهل اللغة والعرف والشرع يسندون الافعال التي تقتضي سبق القصد والاختيار لفاعلها الى العبد بطريق الحقيقة بالضرورة مثل صلى وصام ونحوهما من الافعال التي تقتضي سبق الاختيار لفاعلها والدليل على كون الاسناد فيها حقيقيا عدم صحة النفي فلا يقال لمن صلى لم يصل وعلامة المجاز صحة النفي كما يقال الرجل الشجاع ليس باسد بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه ونحوهما من الافعال التي ليست في اختيار العبد الغرض منه دفع اعتراض وهو ان صحة الاسناد لا يقتضي ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد في مثل اي تعشى الشيخ وطال الغلام مع انتفاء كونه لاي تعاشي والطول فعلين له حاصل الدفع ان الافعال الظاهرة عن العباد على قسمين قسم يقتضي سبق القصد والاختيار وقسم لا يقتضيه وما ذكره المعترض فهو من القسم الثاني والنصوص القطعية تنفي ذلك اي مزعوم الجبرية كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك من الايات كقوله تعالى وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وقوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله فالعبد له فعل حقيقة وهو على قسمين قسم منه يكون مقارنا لايجاده وقدرته واختياره فيوصف بكونه صفة ونحوه وكسبا للعبد مثل الحركة الاختيارية وقسم يكون منه من غير اقتران قدرته واختياره فيكون صفة له ولا يكون فعلا له كحركة مرتعشى والله تعالى هو الذي جعل العبد فاعلا مختارا وهو الذي يقدر على ذلك وحده لا شريك له ولهذا انكر السلف الجبر فان الجبر لا يكون الا من عاجز فلا يكون الا مع الاكراه يقال للاب ولاية اجبار البكر الصغيرة على النكاح وليس اجبار الثيب البالغة والله تعالى لا يوصف بالاجبار بهذا الاعتبار لانه خالق الارادة والمراد قادر على ان يجعله مختارا بخلاف غيره فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته اما تعميم علم الله تعالى فمسلم عند الخصم اينما واما تعميم ارادة الله فلما مر انفا والجبر لازم قطعا اعتراض من الجبرية بطريق المعارضة على قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى لانهما اي العلم والقدرة اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اي الفعل لامتناع انقلاب

علمه تعالى جهلاً و امتناع تخلف مراده عن ارادته اصلا او بعدمه اى عدم الفعل فيمتنع
اى الفعل اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً و تخلف مراده عن
ارادته وهو كما ترى بطلانه و لا اختيار مع الوجوب بل مع الامكان لان معنى الاختيار ان
يقدر صاحبه على وجود الشئ و عدمه و وجوب الشئ ينافى عدمه و عدمه ينافى وجوبه فلا
اختيار معهما **فان قلت** هذا السوال و الجواب قد مرا فى كلامه حيث قال فيكون الكافر مجبوراً
فى كفره الخ فذكره تكرار محض قلنا هذا بيان للجبر و عدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن حيث
عمم و قال اما ان يتعلقا بوجود الفعل او عدمه و اما ما سبق فهو بيان للجبر بالنسبة
الى الافعال الصادرة عن العباد فقط حيث خصص و قال فيكون الكافر مجبوراً فى كفره الخ
و ايضا قد فصل ههنا بايراد السوال و الجواب بالنقض و الحل ما لم يفصل فى ذلك المقام
او كرره لاتخاذه العناية حجة **فان قيل** ان تعميم الارادة بالنسبة الى الموجودات
فقط لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة
حادث على ما هو المتفق عليه بين الجمهور فلا تتعلق الارادة بالاعدام الازلية كما وقع فى
الحديث المرفوع ما شاء الله كان و ما لم يشاء لم يكن حيث اسند الوجود الى تعلق المشية
و اسند العدم الى عدم المشية لا الى مشية بالعدم فانه لو كان كذلك لقال و ما شاء الله
عدمه قلنا عدم الاشياء كوجودها مرتبط بالارادة الا ان ارتباط الوجود بوجودها و
ارتباط العدم بعدمها لا نعنى بتعلق الارادة الا ان تقتضى الارادة ارتباط العدم باعتبار
عدمها و ما قيل فى الجواب عنه بانا لا نسلم كون اثر الارادة حادثا لجواز تقدم القصد على
العدم كتقدم الايجاد على الوجود بان يكون هذا التقدم ذاتيا لا زمانيا فهو مردود لانه و
ان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون
العالم حادثا قلنا يعلم اى الله تعالى و يريد ان العبد يفعله اى فعلا او يتركه باختياره فلا
اشكال بلزوم الجبر و عدم تمكن العبد حاصله انما يلزم الجبر لو تعلق علمه تعالى و ارادته
تعالى بالفعل و الترك بدون اختيار من العبد و ليس الامر كذلك بل عادته المقدسة
جارية على ان علمه تعالى و ارادته متعلقان بالفعل و الترك على وفق اختيار العبد ان اختار
الفعل تعلقا به و ان اختار الترك تعلقا به فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا
او تركا ايضا بان هذا الاعتراض ناشئ عما سبق و المنشأ هو الجواب المذكور يعنى
اذا اراد الله تعالى ان العبد يفعله باختياره و علم ذلك يكون فعل العبد الاختيارى واجبا و اذا
اراد ان يتركه باختياره و علم ذلك ممتنعا فهذا اى كون الفعل الاختيارى واجبا او
ممتنعا ينافى الاختيار اى اختيار العبد حاصله لا يصح الجواب المذكور و الا يلزم الجمع بين
الضدين و اللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله و جدا للزوم مذكور فى الكتاب قلنا انه
اى تنافى هذا الوجوب و الامتناع للاختيار ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار
لا مناف له لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار و اما الوجوب بالاختيار
فهو محقق له لجواز ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل المختار واجبا بالاختيار فلا يكون

فعل العبد كحركة الجماد الذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا و هو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية واما الكلام في ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأي اهل الحق فيكون مخلوقا لله تعالى كيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه و يقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا و هو متوسط فالجبر على قسمين جبر متوسط و هو الجبر في الاختيار و جبر محض و هو جبر في افعاله كما يقول الجبرية واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه و لا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار لله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوقه تعالى بمعنى الارادة و هي صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع و مرجح كما في قدحي العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا وانما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال و اعطاء صفة لا يستلزم شيئا منها الا ترى الى صدور الارادة تعالى من ذاته تعالى بطريق لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق فكذا ذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يستلزم الجبر و لا ينافي كونه فاعلا مختارا نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين لزم الجبر لعدم التمكن على الطرف الاخر و قال ابن الهمام و يندفع الجبر بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي و هو العزم المصمم و قال الملا علي القاري رح و فيه ان ذلك العزم المصمم داخل تحت الحكم المصمم و قيل ذلك القصد المصمم من الاحوال ليس بموجود و لا معدوم فليس بخلق بل احداث و ليس الاحداث كالخلق بل هو اهون اذ الخلق افاضة الوجود بالذات بدون واسطة في العروض والاحداث بخلافه و الحق ان الخلق عبارة عن اخراج الوجود عن العدم سواء كان الوجود بالذات او بالعرض فالخلق ليس غير الاحداث مع ان هذا القول مبني على وجود الواسطة بين الموجود والمعدوم و لم يقل به احد من اهل السنة سوى القاضي الباقلاني و قيل القصد المصمم موجود في الخارج فالافعال كلها من الله والقصد من العبد فيجب تخصيص القصد من عموم النصوص بالعقل ليتحقق به فائدة خلق القدرة الكاسبة في العبد و يتجه به حسن التكليف و عندي هذا راجع الى قول الاشعري و ايضا منقوض بالنقض الاجمالي بافعال الباري عطف على قوله ممنوع حاصله لو تم دليلكم لزم كون الباري تعالى مجبورا في افعاله واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله و وجه اللزوم ان علمه تعالى و ارادته تعالى ان تعلقا بوجود فعله فيجب و ان تعلقا بعدمه فيمتنع و لا اختيار مع الوجوب و الامتناع **فان قلت** ان الوجوب في فعله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون منافيا للاختيار بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون منافيا لاختيار العبد فلم يتم النقض قلت الكلام في الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه الوجوب سواء كان من ذات الفاعل او غيره لا يتغير و الا لا يكون واجبا بل ممكنا **فان قيل** اعترض من جانب الجبرية ملخصه لو كان للعبد قصد و اختيار في افعاله لزم ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين المستقلتين واللازم باطل فالملزوم مثله و وجه اللزوم قوله لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله

بالقصد والاختيار وقد سبق والواو حالية ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها با
لادلة العقلية والنقلية ومعلوم بالحدس الصائب ان المقدور الواحد اى فعل العبد لا يدخل
تحت قدرتين مستقلتين اشارة الى المقدمة الاستثنائية لان كل واحدة من القدرتين اما ان تكون
كافية فى حصول ذلك المقدور او لا تكون كذلك على الاول يلزم الاستغناء عن القدرة الاخرى
حين تأثير احدى القدرتين فيه وعلى الثانى لا تكونان قدرة مستقلة والمقدر خلافه وايضا يلزم
ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحدة منهما ومستغنيا عن كل واحدة منهما وايضا لو كان المعلول
اثر لكلتا العلتين فكانت كل واحدة منهما جزء العلة وان كان لاحدهما فكانت هى العلة دون
الاخرى والمفروض خلافه وبالجملة لزم ذلك المضيق من كون العبد مختارا فثبت الجبر قلنا
لا كلام فى قوة هذا الكلام اى لا نزاع فى قوة سؤال الجبرية ومتانته اى استحكامه الا انه اى
الشان لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى حيث قال تعالى هو الله الخالق البارئ. قال الله
خالق كل شئ والله خلقكم وما تعملون وقد سلف الكلام فيه على التفصيل وبالضرورة اى
وثبت بالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال اى بالدوران والترتب
المحض كالاحراق بالنسبة الى النار ولا بالتأثير حتى ينافى عموم تخليقه تعالى قدرة العبد صفة
بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى نفى العجز عنه تعالى او تمكين على ايجاد الشئ كحركة البطش
فانها اختيارية ولقدرة العبد فى تحصيلها مدخل دون البعض كحركة الارتعاش فانها اضطرارية
ليس لقدرة العبد مدخل فى تحصيلها احتجنا جواب لما فى التفصى اى النجاة عن هذا المضيق
وهو دخول المقدور الواحد تحت القدرتين المستقلتين الى القول بان الله تعالى خالق لفعل العبد
والعبد كاسب لفعله قال السيد السند رح الكسب هو الفعل المفضى الى اجتلاب نفع او دفع
مضرة ولا يوصف فعل الله تعالى بانه كسب لكونه منزها عن جلب نفع ودفع ضر وتحقيقه اى تحقيق
انه تعالى خالق والعبد كاسب او تحقيق الفرق بين الخلق والكسب ان صرف العبد قدرته وارادته
الى الفعل كسب فسره فى التلويح بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة ولا المعدومة
فلا يستند اليه تعالى ولا الى العبد فيحصل النجاة عن الجبر المتوسط والقدر المفرط ومعنى صرف
القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق القدرة بالفعل لا بمعنى انه
سبب مؤثر فى حصول الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان
يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليس
بمخلوقه تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح المتساويين من غير
مرجح وكما ان صدور الارادة من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا فى افعاله كذلك صدور ارادة
العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا فى افعاله كذا افاده المدقق وايجاد الله عقيب ذلك اى عقيب
صرف الارادة العبد خلق وكون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة تعقيب ذاتى لا
زمانى والا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الاشعرى بل مذهب ابى حنيفة ايضا
فانه صرح فى كتاب الوصية ان الاستطاعة مع الفعل لا قبل ولا بعد فلا يرد ان هذا يشعر
بتقدم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه لان ايجاد الله تعالى متأخر

عنه تأخراً ذاتياً لا زمانياً حتى يلزم كونه كاسباً لفعله حال عدمه والمقدور الواحد اى الفعل الواحد داخل تحت قدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد لكن بجهتين مختلفتين فالفعل اى فعل العبد مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب فالقدرة الموجدة مؤثرة والكاسبة غير مؤثرة ولا استحالة فيه اذ المحال دخول الفعل الواحد تحت القدرتين المؤثرتين او الكاسبتين وهذا القدر اى كونه تعالى خالقا لفعل العبد وهو كاسباً له من المعنى ضرورى يعني المعنى المطلوب ههنا هو اعمال كل من هذين المقتضيين فيما يليق به بحسب الوسع امر يقيني لا بد منه للجمع بين الادلة وان لم نقدر على ازيد من ذالك اى المعنى يعني ان ما قررناه اقصى ما فى الوسع عند التحقيق واحسن ما فى الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب فى تلخيص العبارة المفصحة اى لباب العبارة الموضحة للفرق بين الخلق والكسب بحيث يصح اعتقاد انفراده تعالى بالخلق كما نص به القرآن واعتقاد ان للعبد اختيارا فى افعاله فيصح نسبة الافعال اليه كما نصت النصوص وبه يثبت التكليف وعليه مدار الثواب والعقاب وهذا معتقد اهل الحق عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار بطريق الكسب قال الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لا كما زعمت القدرية من كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية ولا كما زعمت الجبرية من نفى الكسب عن العبد والاختيار بالكلية ففى الاول افراط وفى الثانى تفريط ففى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم رد على هاتين الطائفتين وقد هدانا الله تعالى بفضله صراطا مستقيما ولهم اى للمتكلمين فى الفرق بينهما اى بين الخلق والكسب عبارات الاول لحمل ان الكسب واقع بالة ظاهرة مثل الاعضاء والحواس الظاهرة والسيف والقلم ونحو ذالك او باطنة كالقلب والعقل والحواس الباطنة والخلق لا بالة لتنزه الخالق عن الاحتياج الى الالات بل اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون وقد مر التفصيل فيه والثانية الكسب يعني الفعل المكسوب واقع فى محل قدرته اى قدرة العبد الكاسب مثلا القيام مقدور العبد وقع فى محل قدرته وهو بدنه فان القيام قائم به وبدنه متصف والخلق مقدور لا فى محل قدرته اى قدرة الخالق فان اثر الخلق ايجاد الفعل فى محل خارج عن ذاته مثل ايجاد القيام فى بدن زيد مثلا بخلاف اثر الكسب والثالثة والكسب لا يصح انفراد القادر به اى بالكسب يعني لا يكون الفعل موجودا بمجرد الكسب بل لا بد من انضمام قدرة الخالق لان قدرة العبد ناقصة غير مؤثرة فى وجود الفعل والخلق يصح انفراد القادر به لان الله تعالى هو الغنى والرابعة ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفة من كونه طاعة او معصية كما هو مذهب القاضى والمسلم عند العقل السليم فى الفرق بينهما ما قال الشارح ثم مقدور الله تعالى قسمان قسم يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كالموجودات التى لا صنع للعبد فيها وقسم يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد وفيه اجتمع الخلق والكسب بخلاف القسم الاول فان فيه الخلق فقط فان قيل اعتراض من جانب الجبرية منشاؤه كون العبد كاسبا فى فعله فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة توضيحه انكم متى جعلتم العبد مختارا فى افعاله مع كونها مخلوقة للرب فقد اثبتم الشركة بين الله تعالى وبين العبد فى الافعال

الاختيارية له فلزم عليكم ما لزم على المعتزلة من اثبات شركة العبد مع الرب قلنا حاصله ما لزم علينا ما لزم على المعتزلة من كون العبد شريكا معه تعالى في صفة الخالقية حيث قالوا ان العبد خالق لافعاله الاختيارية بلا مدخل لقدرة الرب تعالى اصلا والله تعالى خالق لما عداها هذا هو الشرك المنسوب اليهم المهروب عنه ومذهب اهل الحق ليس كذلك كما عرفت وبين معنى الشركة المهروب عنها بقوله الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر ويكون لكل منهما حصة لا يشاركه فيها الآخر فلا يلزم الشركة على مذهب الاشعرية والماتريدية ولا في مذهب الاستاذ ايضا لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد بخلاف مذهب المعتزلة فانهم زعموا بانفراد العبد بخلق افعاله الاختيارية وما قيل ان مذهب الاستاذ اقبح من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل ناقصة محتاجة الى اعانة قدرة العبد بخلاف مذهبهم فانه لا يدل على النقص في قدرته تعالى بل يدل على ان بعض الامور خارج عن قدرته تعالى مثل الممتنع ولا خير فيه فهو مردود لانا لا نسلم ما قيل فان تاثير قدرة العبد بجعله تعالى اياها مؤثرة حيث تعلقت ارادته تعالى بحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد الى قدرته تعالى وان كانت قدرته كافية في الايجاد لكنه تعالى استعمل قدرته بارادته على وجه يكون لقدرة العبد مدخل في اصل الفعل والمعتزلة جعلوا العبد مستقلا في ايجاد بعض الامور وخروج بعض الامور من تعلق قدرته تعالى وارادته تعالى مناف لعموم نصوص القدرة والارادة والخلق والقياس على الممتنع قياس مع الفارق وفيه ان المعتزلة لا يقولون بكون العبد مستقلا في ايجاد افعاله الاختيارية بل يقولون انه مفتقر الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى كما مر في ذيل شرح قوله والله خالق لافعال العباد قيل والاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق وحينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا باصل الفعل وحينئذ لا يكون العبد شريكا في الايجاد ولا يتوهم نقص قدرة الحق كشركاء القرية والمحلة فانهم شركاء في المحلة ثم ينفرد كل احد بماله من الملك والدور والبيوت وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام كما هو مذهب المعتزلة وهذه الشركة مهروب عنها ولزم عليهم واما اذا اضيف امر مثل الفعل الاختياري للعبد الى شيئين مختلفين فانه اضيف الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب كما هو مذهب اهل السنة كالدار مثلا تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعبد بجهة ثبوت التصرف كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى الخلق بجهة الكسب فالشركة يلزم على مذهب المعتزلة كشركة شركاء المحلة ولا يلزم على مذهب اهل السنة فلا يلزم علينا ما نسبنا اليهم فان قيل اعتراض من جانب المعتزلة على قولكم الكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح يعني اذا نسب الفعل الى الخالق خلقا والى المخلوق كسبا فكيف لان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم مع كونه اضعف من الخلق كما مر بخلاف الخلق فانه لا يكون قبيحا موجبا لاستحقاق الذم مع كونه اقوى من الكسب قلنا انما لم يكن كذلك لانه قد ثبت بالعقل والنقل ان الخالق حكيم حيث نص الكتاب باثبات صفة

الحكيم له تعالى و معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء و لا شبهة و لا يتصور زواله و لا نقصانه و ذلك انه تعالى اتقن الاشياء كلها لا يخلق شيئا الا و له عاقبة حميدة و لم نطلع عليها اى على العاقبة الحميدة لقوله تعالى و ما اوتيتم من العلم الا قليلا فلو اطلع كاسب القبيح على العاقبة الحميدة فيه يحل له ذلك كما قتل خضر ع غلاما و كان قتله امرا منكرا بحسب الظاهر فلذا انكر عليه موسى بقوله لقد جئت شيئا نكرا عن ابن عباس رض ان نجدة الحروري كتب اليه كيف قتله و قد نهى النبي ع عن قتل الولدان فكتب اليه لو كنت علمت من حال الولدان ما علمه عالم موسى ع فلك ان تقتل و قيل ان الخالق متصرف فى ملكه فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب فانه متصرف فى ملك غيره فيكون كسب القبيح قبيحا فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له تعالى فيها حكم و مصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الخبيث ما يستقبحه الطبع السليم المضادة المؤلمة كالحية و العقرب و نحوهما فان فيها مصالح نطلع على بعضها كالحية فان لحمها دواء مجرب لاكثر الامراض و الكافر فان فى وجوده فائدتين ليستا فيما سواه قاتله غازى و مقتوله شهيد و كذلك فى خلق الافعال القبيحة له تعالى عاقبة حميدة و ان لم نطلع عليها فلا يكون خلق القبيح قبيحا بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن و قد يفعل القبيح لجهل فقد علمه على العواقب فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه حيث قال تعالى و ينهى عن الفحشاء و المنكر قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم فى النشأة الاولى و العقاب فى العقبى لارتكابه القبيح و اتيانه على المنهى عنه

و الحسن منها اى من افعال العباد قدمه على القبيح لوجهين الاول انه اشرف و الثانى انه مامور به و مرضى الله تعالى بخلاف القبيح فانه ليس بمرضى الله حيث قال تعالى و لا يرضى لعباده الكفر و لا مامور به فانه تعالى حكيم لا يامر بالفحشاء و المنكر و غرض المصنف منه دفع توهم و هو انه لما كان كل من الحسن و القبيح من افعال العباد بارادة الله تعالى و تقديره كان برضى الله تعالى مع انه تعالى لا يرضى لعباده الكفر و الشرك و الفسوق و العصيان بل كرهها اليهم كما نص به القرآن حاصل الدفع سلمنا ان الارادة و المشية و القضاء و التقدير تتعلق بالحسن و القبيح جميعا و اما الرضاء و المحبة و الامر فلا تتعلق الا بالحسن دون القبيح قال تعالى و لا يرضى لعباده الكفر و لا يحب الله الجهر بالسوء يحبهم و يحبونهم و ان الله يامر بالعدل و الاحسان و ينهى عن الفحشاء و المنكر

و هو ما يكون متعلق المدح فى العاجل اى فى الدنيا سميت بالعاجلة لعجلة فنائها و زوالها و قربه **و الثواب فى الآجل** اى فى الآخرة كالايمان و الصلوة و الصوم و سائر الاعمال الصالحة هذا تعريف للحسن الشرعى بالاثر المرتب عليه لان الحسن الشرعى ما ورد الامر به و القبيح الشرعى ما ورد النهى عنه و لا ريب فى انه يترتب على المامور به المدح فى العاجل و الثواب فى الآجل فالحسن و القبيح ما ورد به الامر و النهى عنه من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته و لا بحسب اعتباراته حتى لو امر
٦ ع بما نهى عنه لصار حسنا و بالعكس و على هذا يكون المباح واسطة بين الحسن و القبيح لعدم

كونه مامورا به ولا منهيا عنه قيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه عنه فيدخل المباح في الحسن والاحسن ان يفسر اى الحسن بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل اى تعريف الحسن المباح وهو ما يكون جائز الطرفين بدون ترجيح احدهما على الاخر مثل الاكل والشرب والمشى وكذا يشمل المكروه كراهية تنزيهية فان ما لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب مثل المامورات او لا يكون كذلك كما في سائر الافعال المباحة والامور المباحة مما يتعلق بها رضاء الله تعالى عند الاكثرين والفرق بين الاباحة والتخيير فالاباحة ترديد الامر بين الشيئين الذين يجوز الجمع بينهما واذا اتى بواحد منهما كان امتثالاً للامر مثل قولك جالس الحسن او ابن سيرين فلا يكون الا بين المباحين في الاصل وهى تدفع توهم الحرمة كما ان التسوية تدفع توهم الرجحان واما التخيير فهو ترديد الامر بين شيئين ولا يجوز الجمع بينهما كقولك تزوج زينب او اختها فلا يكون الا بين الممنوعين كذا قيل **برضاء الله تعالى** اى ارادته من غير اعتراض اى بدون منع من الله تعالى العبد فيه اشارة الى ان الرضاء اخص من الارادة **والقبيح منها** اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل **ليس برضائه** لما عليه من اعتراض اى منع من الله تعالى العبد عنه قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق اى كل واحد منها بالكل اى بالحسن والقبيح وبالخير والشر قال صاحب الامالى شعر، مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال خلافا للمعتزلة فانهم خصوا تعلق ارادته بالحسن دون القبيح وبالخير دون الشر كما مر والرضاء قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملائم مع ابتهاج وانبعاث فهو غير الارادة بالضرورة لان الارادة تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حقه تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة وقال السيد السند رح الرضاء سرور القلب بمر القضاء وهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى ايضا وقيل المراد به في حقه تعالى مشيئته الانعام والاكرام او غايته وهو النعمة وقال ابو حنيفة رح في الفقه الاكبر غضبه تعالى ورضاه تعالى صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف انتهى اى بيان انهما عينه تعالى او غيره او بلا تفصيل انهما من صفاته افعاله او نعوت ذاته او بلا بيان الكيفية فان كيفيتهما مجهولة لنا لان غضبه تعالى ورضاه تعالى لا يشبه بغضبنا ورضائنا فان الغضب منا غليان دم القلب والرضاء امتلاء الاختيار حتى تفيض الى الظاهر فهما من الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن ونحوهما فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي فهما من الصفات المتشابهات في حق الحق على ما ذهب اليه الامام تبعا لجمهور السلف واقتدى به جمع من الخلف فلا يؤولان بان المراد بهما ارادة الانتقام ومشية الانعام والاكرام او المراد بهما غايتهما من النقمة والنعمة فان هذا نفي للصفة وقد اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يامر بما يحبه ويرضاه وان كان لا يريده ولا يشاؤه وينهى عما يسخطه ويكرهه ويغضبه ويغضب على فاعله وان كان قد شاء وارادة ٢١
فقد يحب ويرضى ما لا يريده ويكره ويسخط ويغضب لما اراده ويقال لمن تاول لهما بما مر لم تاول لذلك

الكلام فلا بد ان يقول لان الغضب غليان القلب والرضاء ميل القلب والشهوة وذلك لا يليق بالله تعالى فيقال له وكذلك الارادة والمشية فانها هي ميل الحي الى الشيء او الى ما يلائمه ويناسبه فان الحي منا ما تكل الى ما يجلب له منفعة ويدفع عنه مضرة وهو في حقه تعالى غير صحيح فان كانت الارادة التي يوصف الله تعالى بها مخالفة للارادة التي يوصف بها العبد فان كان ما يقوله في الارادة يمكن ان يقال في الغضب والرضاء فلم يتعين التاويل بل يجب تركه هكذا حقق بعض المحققين والمحبة والامر لا يتعلق كل واحد منهما الا بالحسن دون القبيح قال تعالى والله يحب المحسنين وقال فان الله يحب المتقين وقال تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين الى غير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على اثبات المحبة له تعالى اعلم ان للمحبة مراتب الاولى العلاقة وهي تعلق القلب بالمحبوب والثانية الارادة وهي ميل القلب الى محبوبه وطلبه له والثالثة الصبابة وهي انصباب القلب اليه بحيث لا يملكه صاحبه كانصباب الماء والرابعة الغرام وهو الحب اللازم للقلب والخامسة المودة والود صفو المحبة وخالصها ولبها والسادسة الشغف وهو وصول المحبة الى شغاف القلب والسابعة العشق هو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه ولكن لا يوصف به الرب ولا العبد في محبة ربه لان العشق محبة مع شهوة والثامنة التتيم وهو بمعنى التعبد والتاسعة التعبد والعاشرة الخلة وهي المحبة التي تخللت روح المحب وقلبه ومحبة الله تعالى مع عباده كما يليق بجلال ذاته وعظمته كسائر صفاته تعالى قيل محبة الله تعالى للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الاخرة ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته تعالى والتحرز عن معاصيه وقال اهل الاعتزال الرضاء والمحبة عين الارادة لله تعالى فلا تتعلق الارادة بالقبائح والشرور مثل الرضاء والمحبة وزعموا ان الله تعالى اراد الايمان من الناس كلهم والكافر اراد الكفر وقولهم فاسد مردود لمخالفته الكتاب والسنة والمعقول وعند الاشعري المحبة والرضاء يعمان كل موجود كالارادة لانهما عنده بمعنى الارادة ويرد عليه قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلم يعم الرضاء كل موجود واجاب الاشعري رح بالتاويل في هذه الاية بانه تعالى لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر بدليل اضافة اليه تعالى وقال المحققون من اهل السنة الارادة في كتاب الله نوعان ارادة قدرية كونية خلقية وهي المشية لجميع الموجودات كقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام وقوله تعالى ولكن الله يفعل ما يريد وارادة دينية امرية شرعية وهي متضمنة للمحبة والرضاء كقوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم وقوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ونحو ذلك وهي نفس المحبة والرضاء اعلم ان الحسن والقبح يطلقان بالاشتراك اللفظي على ثلثة معان الاول بمعنى صفة كمال ونقصان كالعلم والجهل والثاني بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته مثل العدل والظلم وهما عقليان بالاتفاق بين اهل السنة واهل الاعتزال والثالث ما فسرهما الشارح وهذا المعنى مما اختلف فيه العلماء فقال الاشعري شرعي بمعنى

ان حسن الفعل وقبحه بجعل الشارع بدون مدخل من العقل فما امر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح حتى لو انعكس الامر بان كان المنهى عنه مامورا به والمامور به منهيا عنه لانعكس حال الحسن والقبح وقالوا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا بدون جعل الشارع لما تخلف عنه في شيء من الصور واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم ان مقتضى الذات لم يتخلف بوجه من الوجوه ووجه بطلان اللازم ان الكذب يجب لعصمة نبي وانقاذ بريء عن سفاك فالوجوب ملازم للحسن فسقط القبح عن الكذب القبيح وفيه ان هناك ارتكاب اقل القبيحتين الكذب وهلاك النبي والكذب اقل منه لان الكذب ما صار حسناً لذاته بل قبيح لذاته وحسن لغيره وايضا لو كان الفعل حسنا وقبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض واللازم باطل على ما هو المسلم عند الخصم فالملزوم مثله وجه اللزوم ان حسن الفعل وقبحه وصفان زائدان عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه وقبحه وفيه ان قيام العرض بالعرض ليس بباطل على الاتفاق وايضاً لو كان حسن الفعل وقبحه لذاته لم يكن الباري تعالى مختاراً في حكمه واللازم باطل لانه لا معقب لحكمه ويفعل ما يريد فالملزوم مثله وجه اللزوم ان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح خلاف المعقول والحكم على خلاف المعقول قبيح فالحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح غير معقول فيستحيل صدوره عنه تعالى فيجب عليه تعالى الحكم على مقتضاه فلا اختيار له وفيه ان موافقة حكمه للحكمة بالاختيار لا يوجب الاضطرار وايضاً لو كان الحسن والقبح عقليين لجاز عذاب الآخرة قبل بعثة الانبياء ع واللازم منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وجه اللزوم ان النزاع بينهم في المعنى الثالث للحسن والقبح وهو استحقاق الثواب والعقاب في الآجل وليس معنى استحقاق العقاب في الآجل الا جواز العقاب فيه وفيه ان الملازمة ممنوعة فان التعذيب فرع الحكم قبل بعثة الانبياء ونحن معاشر الماتريدية لا نقول بالحكم قبل الشرع

ان عدم الحسن والقبح في الفعل بالعقل فانما ينتهض على المعتزلة القائلين بثبوت الحكم قبل ورود الشرع فخصصوا العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا بدلالة سياقه وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها الآية وهو يدل على عذاب الدنيا واقول والرسول بالعقل فانه رسول باطني وقال اكثر الحنفية والمعتزلة عقلي بمعنى ان كلا من الحسن والقبح يدرك في الفعل بالعقل قبل ورود الشرع وانما سمي عقلياً لانه يدرك بالعقل او لان ثبوته لما كان بلا جعل جاعل كان من شانه ان يدرك بالعقل ثم الفرق بين مذهب الماتريدية والمعتزلة ان الماتريدية قالوا ان ثبوت الحسن والقبح في فعل لا يستلزم حكماً من الله تعالى في العبد بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح فما لم يحكم بارسال الرسل وانزال الكتب ليس هناك حكم فالحاكم هو الله فقط

وقال اهل الاعتزال ومن يذهب على مذهبهم كالامامية والكرامية والبراهمة ان كلا من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى اذ لا حكم غيره بمعنى اشتغال ذمة المكلف بالفعل او بالكف عنه فلو لا الشارع بما هو شارع بان فرض عدم ارسال الرسل وانزال الكتب لكانت الافعال بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام على حسب ما

فصلت في شرائع الانبياء؛ واستدلوا بوجوه الاول لو لم يكن الحكم عقليا بل شرعيا لم يمتنع الكذب منه تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم ان قبح الكذب لا يكون قبل البعثة ولا بعدها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الواجب لا يكون محكوما عليه بالشرع بل المحكوم عليه به العباد فيجوز صدور الكذب والعياذ بالله تعالى واما وجه بطلان اللازم فلانه اذا جاز الكذب عنه تعالى نعوذ بالله منه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب لانه كذب وهو جائز فينسد باب النبوة لان ثبوتها كان بالمعجزة وقد صارت متلبسة والجواب عنه ان الكذب نقص وقد سلف انه لا نزاع في كون الكذب نقصًا عقلاً والثاني ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحوا ذبح الحيوانات فدل ذلك على ان العقل يعرف الحسن والقبح في الافعال قبل الشرع والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ولا نزاع في ذلك كما مر والثالث ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلاً ولا علم بالشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذلك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه ملائمًا لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو سلمنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعًا انما القطع بذلك عند الغرض خذ ما صفاك ودع ما كدر

الاستطاعة مع الفعل

قال اهل اللغة الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة المعاني ومترادفة عند المتكلمين وانكرت الجبرية عن حصولها للعباد في الافعال الاختيارية وزعموا ان العبد مجبور مثل الجماد لا فعل له اصلا واثبتها اهل الاعتزال للعبد على انها موثرة في ايجاد الافعال الاختيارية واهل السنة على انها كاسبة غير موثرة وقد سلف تحقيق هذه المسئلة على التفصيل واختلفوا في ان الاستطاعة قبل الفعل او بعده فذهبت الاشعرية وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله ولا بعده وقال الامام الاعظم في كتابه الوصية نقر بان الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعده لانها لو كانت قبل الفعل لكان العبد مستغنيًا عن الله تعالى وقت الفعل وهو خلاف قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء ولو كانت بعد الفعل لكان من المحال لان حصول الفعل بلا استطاعة ولا استطاعة للمخلوق في فعل مالم يقارن الاستطاعة من الله تعالى بناء على ضعف البشر وقوة الرب تعالى وهذا يفهم من قولهم لا حول ولا قوة الا بالله اى لا حول عن معصية الا بعصمته ولا قوة على الطاعة الا باعانته وايضا ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حالة الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة وا لمعلول بدون العلة وان قلت ببقاء العرض بتجدد الامثال كما قال الاشعري او بعدم امتناع بقائه كما هو راي غيره

تحصل المطلوب وهو كون القدرة مع الفعل وايضًا لو كانت قبل الفعل يلزم تخلف المعلول عن العلة واللازم باطل على ما هو المسلم لدى الطائفتين فالملزوم مثله وجه اللزوم ان الاستطاعة علة عادية لوجود الفعل وايضا ان الفعل حال عدمها ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شئ من الممتنع بمقدور وفاقا خلافا للمعتزلة والكرامية حيث قالوا الاستطاعة قبل الفعل لان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة والثاني بطلان التكليف لان التكليف انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليفات الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن العموم والثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة دون المقارن فلا ذلك انه ضرورة قلنا عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد اما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك ويجاب بان الكلام انما في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث وحدوث القديم وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اي فعل العبد الاختياري وزاد لفظ الحقيقة لان اسم الاستطاعة يقع على سلامة الاسباب والالات مجازا كما سيصرح المصنف وهي بهذا المعنى سابقة على الفعل بالاتفاق والنزاع بيننا وبين اهل الاعتزال في الاستطاعة بالمعنى الحقيقي المفسر بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير بطريق الكسب وهو تعلق الارادة العبد وقدرته بفعل هذا اي قوله بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة وهو شيخ الاحناف في علم الكلام من انها اي الاستطاعة المفسرة بالقدرة عرض لان القدرة صفة يتمكن بها الحي من الفعل وتركه بالارادة والصفة من الاعراض يخلقه الله تعالى اي هذا العرض في الحيوان يفعل اي الحيوان به الافعال الاختيارية وهي اي الاستطاعة علة للفعل وجه الاشارة ظاهر لان الباء الداخلة عليها مشعرة بعليتها للفعل فالله تعالى علق خلق الفعل في العبد على خلق القدرة فيه فالقدرة المخلوقة فيه علة عادية بكون الفعل مكسوبا له حيث جرت العادة الالهية بان يخلق الله تعالى الفعل ويترتب على ذلك العرض المخلوق فيه لا علة مؤثرة في الفعل اذ لا يمتنع ان يخلق الله تعالى الفعل في العبد من غير خلقه الاستطاعة فيه وان لم يجر العادة على ذلك كالنار مع الاحراق فانه تعالى اجرى عادته على خلق الحرق بعد مساس النار وقد لا يخلقه على طريق خرق العادة كما جعلها على الخليل بردا وسلاما والجمهور على انها اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل لا علة يعني ان الجمهور ذهبوا

الى ان الاستطاعة شرط عادى للفعل بمعنى ما يتوقف عليه التاثير فى الفعل عادة كشرطية يبس الملاقى بالنار للاحراق فان عادة الله تعالى قد جرت بخلق الاحراق عند يبس ما يلاقى النار لا شرط حقيقى بمعنى الامر الموجود الموقوف عليه للشئ لامكان خلق الله تعالى الحرق فى الحطب الرطب عند ملاقاته النار وان لم يجر عادته تعالى كذلك فلو كان شرطا حقيقيا لامتنع خلقه كذلك فكذلك جرت العادة الالهية على خلق الفعل فى العبد بعد خلق القدرة فيه لانها ليست من احدى العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى كما هو مختار اهل الحق والعبد كما هو مسلك اهل الاعتزال ويمكن ان تكون الباء فى قول المصنف بها الفعل للمصاحبة بمعنى معيتها القدرة حينئذ شرطا على وفق قول الجمهور وقول صاحب التبصرة يؤكد قولنا لكون العلة مع المعلول زمانا وقول الجمهور ينصر مذهب المعتزلة لان الشرط سابق ومأخذ قول الصاحب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد بمجموع القدرتين وجزء العلة يسمى علة واما قول الجمهور فهو مبنى على مسلك من قال ان قدرة العبد ليست بمؤثرة واعلم ان العلة العادية ما يترتب عليها الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة وان لم يكن دائرا معه كيبس الملاقى والعلة والشرط الحقيقيان فما يستحيل وجود الشئ بدونهما مثل القدرة والارادة القديمتين فالقدرة علة المكونات والارادة شرطها وبالجملة اى سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا هى اى الاستطاعة صفة اى عرض يخلقها اى تلك الصفة عند قصد اكتساب الفعل لا قبله ولا بعده لما مر فلا يرد توهم تقدم القدرة على الفعل عند من قال بشرطيتها لان تقدم الشرط على المشروط تقدم ذاتى كتقدم العلة على المعلول ونحن نثبت معية القدرة بالفعل زمانية وهو يحصل عنه من قال بشرطيتها ايضا بعد سلامة الاسباب والالات يعنى بعد القدرة بمعنى السلامة فالقدرة بهذا المعنى سابقة على الفعل وتسمى القدرة الممكنة فالمتنازع فيها هى القدرة بالمعنى الحقيقى دون هذا المعنى كما قيل وبهذا القيد خرج الحيوة والعلم والارادة لان كلا منها ليس بمخلوق عند قصد الاكتساب اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بتجدد الامثال واما الارادة فلانها عين القصد فلا يقال انها تخلق عند القصد فان قصد اى العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فخلق الله تعالى كلا منهما بعد قصد العبد اياهما فبطل زعم من زعم ان الله تعالى لا يخلق الشرور والقبائح كما مر تفصيله واذا كان قصد العبد مدارا لخلق الله تعالى الفعل فكان العبد المضيع للقدرة قصد الخير بصرفها الى الشر ولهذا اى لتضييعه ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع حيث قال الله تعالى وكانوا لا يستطيعون سمعا وقال تعالى وما كانوا يستطيعون السمع اى لا يقصدون سمع الحق على وجه القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على السمع لان خلق الله تعالى الفعل عقيب قصد العبد اياه ولو قصدوه لخلقها فيهم فهم المضيعون لها لعدم قصدهم لفعل فالمنفى حقيقة القدرة لا المجازية لانها كانت ثابتة لهم كما فى قوله صاحب موسى انك لن تستطيع معى صبرا وقوله لما قلت لك انك لن تستطيع معى صبرا والمراد منه حقيقة قدرة البصر التى تخلق عند خلق الله تعالى البصر لا اسباب البصر والالة

فان تلك كانت ثابتة له الى ترى انه عاتبه على ذلك ولايلام من عدم الآلة للفعل واسبب به على عدم الفعل وانما يلام من امتنع من الفعل لتضييع قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما امر به او لعدم شغله اياها بفعل ما امر به نحو او دليلاً على كون الاستطاعة مع الفعل واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة مع الفعل بالزمان قيد به لسبقها عليه بالذات لا سابقة عليه اى على الفعل بالزمان والا اى ان لم تكن مقارنة معه لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه اى على الفعل وهو باطل لامتناع وجود المعلول والمشروط بدون علة وشرط على ما مر للاختلاف في تلك القدرة بين صاحب التبصرة والجمهور قال المدقق ان هذا الدليل على وجوب مقارنة القدرة مع الفعل دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتاثير قدرة العبد في الفعل تزييفه لو كانت القدرة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة واللازم باطل لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر عندكم وليس تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل السنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوعة لانها عندهم علة عادية او شرط عادي للفعل ولا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عندهم حتى يستحيل وجوده بدونها وقال البعض ان الدليل تحقيقي لان الاستطاعة عند اهل السنة علة عادية او شرط وعلى التقديرين يستحيل وجود الفعل بدونها عادة والتحقيق في هذا المقام ان المدعى اى كون الاستطاعة مع الفعل لا يخلو اما ان يكون وجوبا بان تكون الاستطاعة مع الفعل وجوبا فلا يجوز تقدمها او يكون المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة الالهية ولا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا فعلى الثاني لا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المدقق حمله على الاول نظرا الى قول الشارح واذا كانت الاستطاعة وجب ان تكون مع الفعل لعدم بقاء الاعراض لما مر من امتناع بقاء الاعراض دليل الملازمة المذكورة في قوله والا لزم وقوع الفعل الخ وصفاته تعالى ليست من الاعراض كما عرفت فلا يرد النقض بها تقريره لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ المعروض كون القدرة مع الفعل وكلاهما باطلان وجه عدم الورود ان الدليل الذي اقمناه على مقارنة الاستطاعة مع الفعل لا يجري في قدرة الله تعالى لانها ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه بخلاف القدرة الحادثة فانها غير باقية لكونها من الاعراض فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال اى زوال العرض فمن اين يلزم اى فلا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة هذا اعتراض على الدليل بوجهين الاول بمنع دليل الملازمة حاصله لا نسلم امتناع بقاء الاعراض لان معنى قيام العرض الاختصاص الناعت كما في الاوصاف الالهية فانها قائمة بذاته تعالى ولا تحيز بطريق التبعية كما مر هذا التحقيق في كلام الشارح فاذا بقي الزمانين فلا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة والثاني بمنع اصل الملازمة في قوله والا فلزم وقوع الفعل الخ لبيانه ان من قال بامتناع الاعراض بنفسها يقول ببقائها بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة عند تقدمها عليه لبقائها الى حين الفعل بتجدد الامثال قلنا انما يلزم ذلك اى وقوع الفعل بدون الاستطاعة اذا كانت القدرة التي بها الفعل القدرة السابقة على الفعل في الوجود لانعدامها بنفسها في زمان وجود الفعل واما اذا جعلتموها اى القدرة التي بها الفعل المثل المتجدد المقارن مع الفعل فقد

اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له اي للفعل وهذا هو عين مدعانا فلزمكم
ترك مذهبكم ثم ان ادعيتم ايها القائلون بسبق القدرة على الفعل انه لا بد لها اي للقدرة التي بها
من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل لا تكون الا مقارنة له اي للفعل وهذا هو عين مدعانا فلزم
عليكم ترك مذهبكم ثم ان ادعيتم ايها القائلون بسبق القدرة على الفعل انه لا بد لها اي
للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فهذه دعوى
مجردة عن البرهان الغرض منه رد على القائلين بسبق القدرة على الفعل حاصله الكلام بعد
الاعتراض بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد فان
ادعيتم انه لا بد للقدرة المقارنة للفعل من امثال سابقة عليها وقت التكليف حتى لا يمكن الفعل
باول الحدوث من القدرة فعليكم البيان اي فعليكم ايراد الدليل على انه لا بد من سبق المثل
للقدرة المقارنة مع الفعل واما ما يقال في الجواب عن الاعتراض المصدر بقوله فان قيل و
هذا الجواب لصاحب التمهيد ومن تبعه وغرض الشارح من نقله رده عليه بقوله ففيه نظر لو
فرضنا بقاء القدرة السابقة الى الآن الفعل اي وقت وجود الفعل قبل ان الآن الزمان الذي انت
فيه والآنف هو الزمان الذي قبل الزمان الذي انت فيه اما بتجدد الامثال كما هو مذهب الا
شعري واما باستقامة بقاء الاعراض كما هو مسلك البعض سلفنا فبقاء القدرة على القول
الاول بنوعها لا بشخصها وعلى الثاني بشخصها ايضا فان قالوا اي المعتزلة لا يجوز
وجود الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الاولى وهو اول الحدوث فقد تركوا مذهبهم وهو
سبقية القدرة على الفعل وعلى هذا تكون معية بل حيث تعليلية جوزوا مقارنة الفعل القدرة
وان قالوا بامتناعه اي امتناع الفعل في الحالة الاولى فهذا تحكم اي لدعوى بلا دليل باثبات حكمين
منافيين لشئ واحد مع انه لا يستوي في النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى مساو لو
جوده بها في الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة والترجيح بلا مرجح اذ ا
لقدرة بحالها لم يتغير بل هي في الحالة الثانية كما كانت في الحالة الاولى سواء كانت الثانية القدرة
الثابتة بالمثل المتجدد او نفس القدرة الاولى بشخصها ولم يحدث فيها اي في القدرة معنى
مرجح لاحدى الحالات على الاخرى لامتناع حدوث معنى في القدرة لان القدرة عرض والمعنى
عرض ويمتنع قيام العرض بالعرض وهذا معنى قوله لاستحالة ذلك على الاعراض فلم يكسر اللام
صار الفعل بها اي بسبب القدرة في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا يعني اذا لم
يحدث فيها معنى كذلك فلم صار الخ ففيه نظر اي فيما قال ذلك القائل اعتراض هذا جواب اما
في قوله واما ما يقال الخ حاصله جاز لاهل الاعتزال ان يقولوا بصحة كل واحد من الشقين
المذكورين في قول ذلك القائل اشار الى تصحيح الاول بقوله لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل قبلية زمانية لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية بين الاستطاعة والفعل حتى يلزم
من جوازها ترك مذهبهم بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث
القدرة وانما محل النزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل او لا فقلنا بامتناعه بناء على
امتناع بقاء الاعراض وقالوا بجوازه كان بناء على جواز بقائها ولا يقولون بان كل فعل يجب ان

يكون بقدرة سابقة عليه اى على الفعل بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة حال كونها مقرونة بجميع الشرائط لوجود الفعل وانما قيد به لان عند انتفاء بعضها يمتنع الفعل بالاتفاق لبابه فانختار الشق الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولا يلزم تركه مذهبهم لانهم لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية و بوجوب وجود الفعل بقدرة سابقة عليه واشار الى تصحيح الشق الثانى و هو قوله وان قالوا بامتناعه لزم التحكم الخ بقوله فلانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى اى ابتداء زمان حدوث القدرة لانتفاء شرط لوجود الفعل او انتفاء مانع عن وجود الفعل و يجب اى الفعل عطف على يمتنع فى الحالة الثانية لتمام الشرائط ورفع الموانع مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء حاصله انا نختار القسم الثانى من الترديد وان قلت يلزم التحكم والترجيح بلا مرجح قلت لا نسلم ذلك لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لما قال و يجب فى الثانية كما ذكر و من ههنا اى لاجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء الشرائط و وجود الموانع و وجوبه فى الحالة الثانية لوجود الشرائط ورفع الموانع ذهب بعضهم هو الامام الرازى حاكما بين الفريقين الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فى وجود الفعل وانتفاء الموانع فالحق انها اى القدرة مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات لما سلف من انه يمتنع تخلف المعلول عن العلة والا وان لم يرد بها القدرة المذكورة بل اريد بها القدرة المودعة فى العضلات المحركات للاعضاء اى القوة العضلية التى اذا انضم اليها الارادة شئ حصل ذلك الشئ فقبله اى فهى توجد قبل الفعل ومعه و بعده لان الوجدان شاهد باستمرارها وثبوتها فى اى وقت يريد الحركة قال السيد فى شرح المواقف قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة المودعية فى العضلات المحركات للاعضاء وهى قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهى مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقوة القدرة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة العضلية فهذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى فان قلت ان القدرة الحادثة عند الاشعرى ليست مؤثرة فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير قلنا اراد بالتاثير ما يعم الكسب والسبب العادى ويقول الاشعرى بالقدرة الكاسبة الصورية وقد مر الكلام فيه واما امتناع بقاء الاعراض العرض منه دفع طعن على قول البعض والا فقبله وهو ان القدرة بهذا المعنى عرض ايضاً وبقاء الاعراض ممتنع فكيف يصح كونها قبل الفعل حاصل الدفع ان امتناع بقاء الاعراض مبنى على ثلث مقدمات صعبة كما قال فمبنى على مقدمات صعبة البيان وهى اى المقدمات الثلث الاولى منها ان بقاء الاعراض امر محقق زائد عليه اى على الشئ وهذا الامر الزائد المحقق عرض فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لكنا لا نسلم ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه بل بقاء الشئ استمرار وجوده وعدم زواله وهو عين الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى والثانية منها انه يمتنع قيام العرض بالعرض وهذه المقدمة ممنوعة لان معنى قيام العرض ليس التبعية

في التحيز حتى يمتنع بل بمعنى الاختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع في قيام العرض بالعرض بهذا المعنى والثالثة منها انه يمتنع قيامهما اي العرضين وبقائه معاً بالمحل وهي ممنوعة ايضاً لان السواد وبقائه قائمان بالجسم وكذا لا يمتنع قيام العرضين بمحل مثل الحركة والسرعة القائمتين بالجسم وفيه ما مر في كلام الشارح فتذكر لباب المقام انه اذا لم يكن بقاء الشيء زائداً عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض وقيامهما بالمحل فلا يمتنع سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل فالدليل المبني على امتناع بقاء الاعراض من اهل السنة مدفوع ولا يلزم منه ضعف مدعاهم لان له دلائل اخر ذكرناها في صدر البحث ولما استدل القائلون اي المعتزلة بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف اي تكليف المكلف بالاوامر الشرعية حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها اي بالصلوة وادائها بعد دخول الوقت اي وقت الصلوة قبل ادائها حيث قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذٍ اي قبل الايمان والصلوة لزم تكليف العاجز امر العاجز من الشيء باتيانه ذلك الشيء وهو باطل بنص لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا تكلف نفسا الا وسعها اشار جواب لما الى الجواب بقوله ويقع اي يطلق **هذا الاسم** يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح والآلة عبارة عن الواسطة بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه مثل المنشار فانه واسطة بين النجار والخشب في وصول اثره اليه كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً والمراد بها القدرة الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد لا حقيقة القدرة توضيحه ان الاستطاعة تطلق على معنيين بالاشتراك القدرة الحقيقية وهي القدرة المسيرة للفعل والثاني القدرة المجازية وهي سلامة الاسباب والالات وهي القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف تتوقف على المعنى الثاني ومناط الامر والنهي وهذه تحصل للمطيع والعاصي وتكون قبل الفعل وتبقى الى حين الفعل اما بنفسها عند من يقول ببقاء الاعراض واما بتجدد الامثال عند من يقول بامتناع بقائها بنفسها بل بتجدد الامثال وخطاب الله مشروط بهذه الاستطاعة فلا يكلف الله من لا يكون عنده تلك القدرة ولباب المقام ان القدرة بالمعنيين مستعملة في القرآن اما بمعنى سلامة الاسباب فكما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً وقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وقوله تعالى ومن لم يستطع طولا الاية وقوله م لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع فقاعداً فان لم تستطع فعلى جنب فالاستطاعة فيما ذكرنا بمعنى السلامة واما الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فكما في قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون المراد نفي حقيقة القدرة لا نفي سلامة الاسباب لكونها ثابتة لهم وقد مر تفصيل هذه الاستطاعة منا فتذكر فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يقال المكلف مستطيع وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له اي للمكلف فكيف تفسيرها اي الاستطاعة بها اي بالسلامة رد على الجواب المذكور من جانب المعتزلة حاصله انا لا نسلم ان هذا الاسم يقع على السلامة يعني

تفسيرها بالسلامة ليس بجائز لان السلامة مباينة عن الاستطاعة وتفسير الشئ بما يباينه غير جائز اما الصغرى فلان الاستطاعة صفة المكلف يقال المكلف مستطيع والسلامة صفة الالات والاسباب لا صفة له قلنا المراد من سلامة الاسباب والالات سلامة الاسباب والالات له اى للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يقال المكلف مستطيع يتصف بذلك اى بالسلامة حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب والالات **فان قلت** لا نسلم ان السلامة صفة المكلف والا لحمل ما اشتق منها على المكلف كما يحمل مشتق الاستطاعة عليه حيث يقال المكلف مستطيع دفعه بقوله الا انه اى السلامة لتركبه لا يشتق منه الاسم المشتق بخلاف الاستطاعة فانه مفرد يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه ويقال هو مستطيع وقيل يوصف المكلف بالمشتق منه حيث يقال المكلف سليم الاسباب والالات والجوارح فلا فرق بينهما و صحة التكليف تعتمد اى تتوقف على هذه الاستطاعة وهذا من تتمة الجواب الذى اشار المصنف اليه من استدلال المعتزلة التى هى سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الذى هو علة عادية للفعل او شرط عادى له والسر فى الاعتماد على تلك ان السلامة مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند قصد مصمم للفعل فبعد سلامة لا يتوقف الفعل الا على القصد والقصد امر ممكن من العبد يصح التكليف به فكذا ما لا يتوقف الا على القصد يصح التكليف به فلذا اكتفى سلامة الاسباب لصحة التكليف فان اريد العجز فى قوله لزم تكليف العاجز الغرض منه تحرير الجواب عن استدلال المعتزلة عدم الاستطاعة بالمعنى الاول المقارن للفعل فلا نسلم استحالته تكليف العاجز بالمعنى الاول فالملازمة مسلمة لكن استحالة اللازم ممنوعة لان مناط التكليف على المعنى الثانى اعنى سلامة الاسباب والالات فلا نسلم لزومه اى لزوم تكليف العاجز بهذا المعنى لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل فالملازمة ممنوعة وبطلان اللازم مسلم لا يقال ان العجز باق مع سلامة الاسباب والالات لعدم القدرة على الفعل فكيف يجوز التكليف مع سلامتها لانا نقول لما جرت عادة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند القصد للفعل اذا سلمت الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة وقد مر تفصيل هذا فيما مر عند بيان السر فى اعتماد التكليف على السلامة وقال فى التلويح والتحقيق فى الجواب انه قبل مباشرة الفعل مكلف بايقاع الفعل فى زمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة لعدم علته التامة لا ينافى كونه مقدورا بمعنى صحة قدرة وارادة وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به انتهى وقد يجاب عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز بدل جواب المصنف بقوله وقد يقع هذا الاسم اه صدره بصيغة التمريض لضعفه وسياق وجهه فى قوله ولا يخفى ح ان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رح المراد بالقدرة المتعلقة بالضدين القوة العقلية المفسرة بالسلامة قال شارح العقيدة الطحاوية ان هذه القدرة تصلح للضدين وامر الله تعالى مشروط بهذه الطاقة فلا يكلف الله تعالى من ليس معه هذه القدرة انتهى وقال فى شرح المقاصد اورد الامام الرازى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التى

هي مبدأ الأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل و
معه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة
لهذا غير شرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ لما يقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد
وفسرنا التاثير والمبدئية بما يعم الكسب الذي شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع
الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات
حصول الفعل معها زمانا او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة انتهى وقال اكثر المعتزلة
يجوز تعلقها بالضدين على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشئ قادرا على ضده لكان مضطرا
الى ذلك المقدور وحيث لم يتمكن من تركه فقط وبالجملة المراد بالقدرة المتعلقة بالضدين بعض
السلامة وعلى هذا يكون كلام المجيب ماخوذا من قول الامام ولا يرد على هذا الجواب ما
اورده الشارح بقوله لا يخفى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف
الى الايمان لا اختلاف بين القدرة المتعلقة للكفر بالفعل وبين القدرة تتعلق بالايمان الا في
التعلق فان العبد اذا كان سليم الاسباب والالات والجوارح فهو صالح لفعل الطاعة و
المعصية انما تختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات كالسجدة لله تعالى طاعة
وللصنم معصية مع عدم التفاوت في ذات السجدة وهي وضع الجبهة على الارض ولا يتفاوت
القدرة عليها الا انها تسمى توفيقا اذا قرنت بالطاعة وخذلانا اذا قرنت بالمعصية وهو
اي الاختلاف في التعلق فقط لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة كما اوضحناه فالكافر قادر
على الايمان المكلف به اي بالايمان الا انه صرف قدرته باختياره الى الكفر وضيع باختياره
صرفها اي القدرة الى الايمان فاستحق الذم في الدنيا والعقاب في العقبى بسبب تضييع القدرة على
الايمان بصرفها الى الكفر خلص الجواب بانه اذا ثبت ان القدرة واحدة كما هو قول حزب من اهل
السنة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان ثابتة له لكنه صرفها الى الكفر وضيع ما هو
المقصود من خلقه فلم يلزم تكليفه بما لا يطاق ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة
قبل الفعل اما بتجدد الامثال او بنفسها على اختلاف القولين في بقاء الاعراض لان القدرة التي
صرفها الكافر الى الكفر هي بعينها القدرة على الايمان فلزم القول على مدعى الخصم فما الفائدة
في دفع دليله كما اشار اليه بقوله لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة
لانك قد عرفت فيما مضى من تحقيقنا ان المراد بهذه القدرة سلامة الاسباب والالات
والجوارح ولا خلاف في تقدمها على الفعل وحينئذ لا مساس الى الجواب بقوله فان اجيب عن
اعتراض مصدر بلا يخفى بان المراد اي مراد المجيب ان القدرة اي القدرة المطلقة وان صلحت
للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه اي مع احد الضدين فلا يلزم من الجواب المذكور
تسليم مدعاهم لان القدرة بحيثية التعلق بالفعل مقارنة معه لا قبله حتى ان ما اي القدرة الذي يلزم
مقارنتها هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك اي ترك الفعل هي القدرة
المتعلقة به اي بالترك واما نفس القدرة اي مع قطع النظر من حيثية التعلق بالفعل او تركه فقد
يكون متقدمة متعلقة بالضدين واذا كانت المطلقة متقدمة فلا يلزم تكليف العاجز واذا كانت المخصوصة

بالفعل والترك مع الفعل مما لا يتصور فيه نزاع بين أهل السنة وأهل الاعتزال أصلا أي بوجه من الوجوه لأن أهل الحق وأهل الاعتزال كلهم قائلون على أن القدرة المخصوصة المتعلقة بالفعل مقارنة مع الفعل بل هو لغوي من الكلام أي بل قوله حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لغوي من أن يكون له معنى محصل لأن المقارن مع الفعل لابد أن يكون مقارنا معه فتأمل يمكن أن يكون فيه إيماء إلى ما ذكرنا من التحقيق أو إلى أن نفس القدرة لا تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند أهل الحق أو إلى أن تقسيم القدرة إلى مطلقة ومخصوصة غير منقول عن الأئمة ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه أي العبد والتكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة والوسع بضم الواو بمعنى الطاقة وما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج عليه توضيح المقام أن ما لا يطاق على ثلثة مراتب ما يمتنع في نفسه وهو أقصاها كقلب الحقائق وجمع النقيضين ولا يجوز ولا يقع تكليف العبد به اتفاقا من المحققين من أصحاب المذاهب لأن الممتنع لذاته يمتنع تصوره بذاته فالحكم عليه بجواز التكليف محال لأنه فرع التصور ونقل عن أبي الحسن الأشعري أن تكليف ما لا يطاق جائز عقلا ثم تردد أصحابه أنه هل ورد به الشرع أم لا واحتج من قال بوروده بأمر أبي لهب بالإيمان فإنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن وأنه سيصلى نارا ذات لهب فكان مأمورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين الضدين وقال إمام الحرمين في الإرشاد ما جوز تموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فإن الرب تعالى أمر أبا جهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه وأن لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وقال الإمام الرازي في المطالب العالية أن الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر بجمع الوجود والعدم لأن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة وذلك بعدم حصول الإيمان وأجاب عنه البعض بأن ما ذكر لا يدل على أن المكلف به هو الجمع بل تحصيل الإيمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله وإن امتنع لسابق علم أو إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه لا يؤمن فيكون مما جائز بل واقع اتفاقا وأجاب البعض بأن الإيمان في حق مثل أبي لهب هو التصديق بما عدا هذا الأخبار وأجاب البعض بالمنع فلا نسلم بأنه مأمور بأن يؤمن بأنه لا يؤمن والاستطاعة التي بها يقدر على الإيمان كانت حاصلة فهو غير عاجز عن تحصيل الإيمان فما كلف إلا ما يطيقه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وهي المرتبة الوسطى كالصعود إلى السماء أو لا يكون متعلق لقدرة العبد أصلا كخلق الجسم ووقوع التكليف بهذا القسم منفي باتفاق أهل العلم من الأمة المرحومة بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها واختلفوا في الجواز عقلا فذهب الجمهور إلى الجواز لعدم استقباح شيء من الله تعالى أصلا ومنعه أهل الاعتزال وغلوا في ذلك على أن تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي من الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تعالى تركه ومنهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم أن غير العقلاء ومثل الصبيان يستقبح ذلك وأنت خبير بأن هذا منافرة للطبع

والعار ومشقة وتعذيب لا قبح بالمعنى المتنازع فيه ومنهم من اثبت بقياس الغائب على الشاهد
فان العقلاء حتى المنكرين للشريعة يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه معللين
بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك منافٍ لغرض
العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله من الغرض واما لتضمنها
حكما ومصالح لا تهتدي اليها العقول وما يمكن من العبد لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته
تعالى او هو ادنى المراتب ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن
اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا **فان قيل** ما علم الله تعالى واخبر بعدم وقوعه
يلزم من فرض وقوعه محال وهو جهله تعالى وكذبه تعالى تعالى الله عن ذلك وما يلزم من فرض
وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون وجود اللازم قلنا بمنع الكبرى وانما
يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم والخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون
هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال وهو ذلك العارض هكذا فصل في شرح المقاصد واشار
الى هذا التفصيل ههنا بقوله سواء كان اي ما لا يطاق العبد ممتنعا في نفسه وهو المحال بالذات الغير
الصالح لتعلق قدرة الرب تعالى كجمع الضدين وقلب الحقائق ونحو ذلك هذه هي المرتبة الاقصى
او ممكنا في نفسه ممتنعا عن العبد عادة كخلق الجسم فانه ممكن في نفسه ممتنع صدوره عن
العبد باتفاق اهل السنة واهل الاعتزال وهذه المرتبة الوسطى واما ما يمتنع اي ما يمكن
صدوره عن العبد ايضا في الجملة لكنه صار ممتنعا بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه
كايمان الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن وطاعة العاصي الذي علم الله تعالى انه يطيع وهذه
هي المرتبة الادنى فلا نزاع في وقوع التكليف به اي بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه اي لكون كل واحد
منهما مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن تعلق علمه تعالى وارادته تعالى بخلافه فعُتبر عدم
التكليف اي عدم وقوعه بما ليس في الوسع سواء كان ما لا يطاق بالمعنى الاول او الثاني كالجمع بين
الضدين وخلق الجسم متفق عليه وقد مضى ان نزاع الشيخ الاشعري والامام الحرمين والامام
الرازي في الجواز دون الوقوع فصح دعوى الاتفاق على عدم وقوعه وما نقل ان التكليف بما لا
يطاق واقع عند الاشعري فليس المراد به ان التكليف بالممتنع لذاته وما لا يمكن من العبد واقع
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ونحو ذلك من النصوص القطعية بل المراد به
المرتبة الثالثة ولا ريب في وقوع التكليف بهذه المرتبة بالاتفاق لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وُسعها اي بقدر طاقتها وقدرة العبد التي يصير بها اهلا للتكليف الاستطاعة هي سلامة الاسباب و
الآلات التي بها يؤدي ما يجب من المعرفة والعبادة فلذا لا يكلف الصبي والمجنون بالايمان
ولا الاخرس بالاقرار باللسان ولا المريض عن القيام بالقيام في مقام الاحسان فكان ابو جهل غير
مسلوب العقل ولم يكن له ان يقول لا اقدر ان اصدق واعترف وكذا المؤمن الصحيح التارك
للصلوة ليس له ان يقول لا اقدر ان اصلي والطاعة بحسب الطاقة ثم ههنا مظنة اشكال وهو
انه لا نسلم ان تكليف ما لا يطاق العبد بالمعنى الاول والثاني ليس بجائز والا لما وقع فاللازم
باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم الوقوع دليل الجواز بلا ريبة وجه بطلان اللازم ان الله تعالى

طلب الانبياء عن الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين و طلبه ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق دفعه بقوله و الامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف حاصل الدفع ان طلب الانباء منهم مع عدم علمهم انما يكون تكليفاً بما لم يطيقوا لو كان هذا الامر طلبا لتحقيق المامور به و الامر ليس كذلك بل هو لاظهار عجزهم و عدم كونهم صالحين خلفاء في الارض و القصة معلومة من القرآن و خطاب التعجيز كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله مع انه تعالى اخبر لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا و هو الامر باتيان الشئ و لم يكن اتيانه به مرادا و لم يكن الامر راضياً بوقوعه ليظهر عجزه و ان كان ذلك الشئ محالا كامره تعالى للمصورين يوم القيامة احيوا ما خلقتم لاظهار عجزهم و ندمهم و لن ينفعهم الندم حينئذ و اما خطاب التكليف فالامر راض بوقوع المامور به و يسخط على عدمه قال في الشرح و اما للمجوزين فوجوه منها قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء و قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله و ذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق و منها ان فعل العبد بخلق الله تعالى و قدرته تعالى فلا يكون لقدرة العبد و هو في معنى ما لا يطاق و ذلك لان ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد و ما وقع التكليف به متعلق بقدرته و ان كان واقعا بقدرة الله و منها ان التكليف قبل الفعل و القدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور و ذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب و الالات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل و لو صح هذا ان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق و ليس انتهى و قد اشبع المقام بذكر الوجوه الاخر مع الرد عليهم فان شئت فطالعه **فان قيل** ان قوله تعالى حكاية عن دعاء المؤمنين ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به يدل على جواز تكليف ما لا يطاق و وقوعه اما الجواز فظاهر و اما الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن و لم يقع اصلا دفعه بقوله و قوله تعالى حكاية عن دعاء المؤمنين نصب حكاية على التميز او الحال او المفعول المطلق من غير لفظه ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف اي تكليف العبد بالاوامر و النواهي بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم التي لا طاعة بها من القحط و المرض و التكاليف الشاقة التي نزلت على الامم الماضية مثل قبول التوبة بقتل النفس و تطهير الثوب بالقطع قال شارح لعقيدة الطحاوية لان تحميل ما لا يطاق ليس تكليفاً بل يجوز ان يحمل جبلا لا يطيقه فيموت و قال ابن الانبارك اي لا تحملنا ما يثقل علينا اداؤه و ان كنا مطيعين له على تجشم و تحمل مكروه و لا يجوز في الحكمة ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو فعل يثاب و لو امتنع يعاقب كما اخبر عن نفسه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى مع حذف و انما النزاع بين اهل السنة و اهل الاعتزال في الجواز يعني عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع مما اتفقوا عليه و انما النزاع في الجواز العقلي في المرتبة الوسطى و اما في المرتبة الثالثة فهما اتفقوا على وقوعه فضلا عن جوازه فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي فان هذا التكليف عبث و الله تعالى منزه عن العبث لكونه عليما حكيما و لان تكليف العاجز قبيح عند العقل و الله تعالى منزه عن القبائح و هم يزعمون ان العقل يعرف الحسن و القبح فان مثل حسن العدل و الاحسان و قبح مثل الظلم و الكفران مما اتفق عليه العقلاء

حق البراهمة والدهرية المنكرين عن الشرائع والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها والتوضيح انك قد عرفت ان الحسن والقبح مقولان بالاشتراك على ثلثة معان بمعنى صفة الكمال والنقص مثل العلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في العقبى والنزاع بين الاشعرية والمعتزلة في كونهما شرعيين وعقليين هو المعنى الثالث وجوزه اي التكليف بما لا يطاق الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء لانه تصرف في خالص ملكه وروى ابوداؤد والحاكم في المستدرك من حديث ابن عباس رض وعبادة ابن الصامت وزيد بن ثابت عن النبي ع لو ان الله تعالى عذب اهل سمواته واهل ارضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم كانت خيرا لهم من اعمالهم وهذا اصل مسلم عند الاشعرية قال السيد السند ان الامة اجتمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب عليه ولا يتصور فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله فقال في الشرح لا خلاف في ان الباري تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصورون في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح فهو يتركه وما هو واجب عليه يفعله البتة وبالجملة هذا نزاع بين الفريقين مبني على كون الحسن والقبح شرعيين او عقليين فالاشعرية اختار الاول والمعتزلة والماتريدية الثاني كالشيخ حجة الاسلام والمصنف وقيل الحق هو الثاني وقد مضى نبذة من التفصيل في هذه المسئلة وقد يستدل من جانب المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا

الا وسعها على نفي الجواز اي على نفي جواز تكليف ما ليس في وسعه تقريره على طريق القياس الاستثنائي الرفعي ان التكليف بما لا يطاق لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب كلام الله تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه اللزوم قوله ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو تكليف ما لا يطاق تحقيقا لمعنى اللزوم بين اللازم والملزوم واشار الى المقدمة الاستثنائية لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو محال لقوله تعالى ومن اصدق من الله حديثا وقوله تعالى ومن اصدق من الله قيلا ولان الكذب يعرض لغواية الوهم العقل وغلبته عليه والله تعالى منزه عن الوهم والقوى الجسمانية

وهذه نكتة اي الطريقة التي حصل بها استدلالهم شيء غريب من قسم المغالطة في بيان

استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته تعالى واختياره عدمه وقوعه والجواب عنه بوجهين الاول للمحشي المدقق بطريق نقض اجمالي حاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يستخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن والثاني للشارح بطريق نقض تفصيلي وهو قوله وحلها اي دفع تلك النكتة بالجواب عنها بمنع الملازمة والحل تعيين موضع الغلط من المغالطة

انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه اي بذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال لجواز ان يكون الشئ ممكنا في نفسه ممتنعا بالغير كعدم العقل الاول ممكن في نفسه مع انه ممتنع بالغير لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وانما يجب ذلك اي عدم لزوم المحال لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا وان عرض لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير فتكليف ما ليس في الوسع على ما ذكره المستدل جائز ممكن في نفسه ممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى وذكر دليلا تنويريا على انه جاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير بقوله الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم وفي نسبة الايجاد اليه تعالى رد على الدهرية واصحاب البخت والاتفاق بقدرته واختياره وفي ايثار الاختيار له تعالى رد على الفلاسفة القائلين بصدور العالم عنه تعالى بالايجاب كصدور الضوء من الشمس فعدمه اي عدم العالم ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اي عدم العالم تخلف المعلول عن علته التامة وهي القدرة والارادة المتعلقتين بوجود العالم وهو اي التخلف محال فعدم العالم ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع بالغير الذي هو تعلق العلم والقدرة والارادة بضده الذي هو وجود العالم فلزم من فرض وقوعه محال وهو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له ومثل ذلك ايمان ابي جهل لعنه الله تعالى ممكن في نفسه ممتنع بالغير والحاصل من حل هذه النكتة ان الممكن في نفسه مع قطع اللحظ عن الغير لا يلزم من فرض وقوعه اي الممكن في نفسه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه اي على نفس الممكن فلا نسلم انه لا يستلزم المحال كما عرفت من عدم العقل الاول بالنظر الى ذاته مع اللحظ عن كونه معلولا للمبدأ الاول لا يستلزم المحال **وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان** قيد بذلك اي بقيد عقيب ضرب انسان وكسره الغرض منه دفع دخل وهو انه لم قيد بقوله عقيب ضرب انسان وكسره مع حصول التوليد في الحيوانات على السواء وحاصل الدفع انه قيد بذلك ليصح محلا للخلاف بين اهل السنة واهل الاعتزال في انه هل للعبد صنع فيه اي في كل واحد من الضرب والكسر كما هو مسلك المعتزلة ام لا كما هو مختار اهل السنة بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس محلا للخلاف **وما اشبهه** كل واحد من الالم والكسر كالموت عقيب القتل اي ايقاع الامر المفضي الى الموت كالذبح والجرح المفضي اليه والذهاب الروح والموت ذهاب الروح اثر الذهاب فلم يكن حين القتل فصح جعله مترتبا عليه كل ذلك اي كل من الالم والانكسار والموت مخلوق لله تعالى لما مر في بحث خلق افعال العباد من ان الخالق هو الله تعالى لقوله تعالى هو الله الخالق البارئ الآية وقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق وان كل الممكنات مستندة اليه تعالى لا كما زعمت المعتزلة والمجوس ومن يحذو حذوهم من نسبة بعض الممكنات الى الخلق بلا واسطة بين الخالق ومخلوقاته ولا كما زعمت الفلاسفة من العقل الاول واسطة بين الخالق ومخلوقاته على النمط الذي بيّنوه في محله فالالم والانكسار والموت ممكنة مستندة اليه تعالى بالذات لا بواسطة لكن جرت عادته تعالى باحداثها عند الضرب والكسر والقتل والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال اي بعض افعال العبد كالافعال الاختيارية دون الاضطرارية الى غير الله تعالى قالوا اذا كان الفعل صادرا من

الفاعل لا بتوسط فعل آخر كصدور نفس الضرب فهو بطريق المباشرة والإيلام وإن صدر عنه بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح صدرت بتوسط حركة اليد فبطريق التوليد فالفعل المباشر ما كان العبد قادرا على عدمه حصوله والمولد ما لم يقدر على عدمه بعد استعماله سببه ومعناه أي معنى التوليد أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر قال في الشرح ذهبت المعتزلة إلى أن فعل الفاعل قد يوجد لفاعله فعلا آخر في محل القدرة أو خارجا عنه وذلك معنى التوليد انتهى كحركة اليد توجب حركة المفتاح فحركة اليد فعل مباشر وحركة المفتاح فعل مولد هذا هو النظر الجلي وأما النظر الدقيق فيحكم أن حركة العضلة فعل مباشر وحركة اليد فعل متولد فالألم المتولد من الضرب والانكسار من الكسر ليسا أي الضرب والانكسار بمخلوقين لله تعالى وعندنا الكل أي كل من أفعال العبد اختيارية كانت أو اضطرارية مباشرة كانت أو غير مباشرة بخلق الله على ما مر من الحجج القطعية الدالة على اختصاص صفة الخلق بالخالق غير متجاوزة إلى المخلوق تحقيق المقام أن العقلاء اختلفوا في هذه المسئلة الأول قول الجمهور من المعتزلة وهو أن الأفعال المولدة مخلوقة العبد كما أن الفعل المباشر مخلوقه لأنها نجدها مختلفة باختلاف قدرة العبد فإن الألم من ضرب الرجل القوي شديد ومن الضعيف ضعيف ولأنها لو كانت بقدرة الله تعالى لجاز أن يحرك النملة جبلا عظيما وأن لا يستطيع الرجل القوي حمل مثقال ذرة بأن يخلق الله تعالى الحركة في الجبل دون المثقال وهذه سفسطة والجواب عنهما أن العادة الإلهية جارية بإحداثها على حسب قدرة الحيوان ولأن استحسان المدح واستقباح الذم على الأفعال المتولدة كالكتابة والصياغة أظهر عند العقلاء من المدح والذم على الفعل المباشر لأن الفعل المباشر لا يظهر مثل المتولدات وكذا ورود الأمور والنهي عليها مثل الأمر بقتل الكافر والنهي عن قتل المسلم فلولا أنها من أفعال العبد لم يصح المدح والذم والتكليف عليها والجواب أن التكليف وجود الفعل كالقصد والاختيار ومزاولة الأسباب وقد يمدح ويذم بفعل الغير كالحسن والقبح فاستحقاقه للمدح والذم للمحلية لا لفعله والثاني قول النظام المعتزلي وهو أنه لا فعل للعبد إلا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل والثالث قول معمر وهو أنه لا فعل للعبد إلا الإرادة وما يحدث بعدها إنما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد إلا الفكر وقالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع إلا بحسب دواعينا كالمباشرة واللازم باطل لأن كثيرا من أرباب الصناعات ينقصون أعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم وأغراضهم وأيضا لو كان فعلنا لصح منا أن لا نفعله بعد وجود السبب لأن شأن القادر صحة أن يفعل وأن لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرمي المرسل من القوس والجواب عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الأسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل إحداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فإن موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل إنما يكونان عند وجود الأسباب وانتفاء الموانع والرابع قول بعضهم كثمامة أنها حوادث لا محدث لها وهو بديهي البطلان كما هو المثبت في محله والخامس قول بعضهم أنها إن كانت في محل قدرة الفاعل فهي من أفعاله كالعلم الحاصل

من الكسر فان كانت في غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهي من افعاله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليست من افعاله كالحركة في السهم المرمي والحجر المرمي والسادس قول اهل الحق وهو ما ذكره الشارح بقوله والكل اي جميع افعال العبد اختيارية كانت او اضطرارية وبطريق المباشرة كانت او بطريق التوليد عندنا بخلق الله تعالى واحتجوا بوجوه الاول انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري والثاني ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير للقدرة فيه والثالث انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ما اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامي عظاما رميما والرابع ان المصحح لكون الشيء مقدورا لله تعالى امكانه ومصحح كونه موجدا هو قدرته تعالى فنسبة جميع الممكنات الى القادر تعالى على السواء فتخصيص صدور بعضها بواسطة وبعضها بدون واسطة تحكم وترجيح بلا مرجح والخامس ان النصوص القطعية دالة على عموم تخليقه تعالى نحو الله خالق كل شيء والمتبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النصوص عن ظواهرها غير جائز بدون الضرورة الداعية **لا صنع للعبد في تخليقه** اي الفعل المولد والاولى ان لا يقيد بالتخليق اعتراض على المصنف حاصله كان الاولى عدم تقييد الصنع بالتخليق لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات بطريق الكسب مع ان الامر ليس كذلك فكان الاولى ان يقول لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسبا وهذا معنى قوله لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها اي في المتولدات اصلا لا خلقا ولا كسبا اما التخليق فلاستحالته من العبد لانه صفة خاصة بالله تعالى ولا يستطيع العبد ان يكون موجدا لشيء كما مر واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة اي قدرة الكسب فان الالم متحقق في المضروب دون الضارب وكذا الانكسار قائم بالمنكوس لا بالكاسر والموت قائم بالمقتول لا القاتل **فان قيل** ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما يدل على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا مثل الالم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص نفسه قلنا انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في انه ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا يمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات ولهذا اي لعدم كون المتولدات مكسوبة العبد لا يتمكن العبد من عدم حصولها اي المتولدات بخلاف الافعال الاختيارية حيث يكون متمكنا على عدم حصولها مثل الضرب فانه يتمكن على عدم حصوله بخلاف الالم المترتب على الضرب فانه غير متمكن على عدم حصوله بعد تحقق الضرب فكانت الافعال المتولدة بالنسبة الى عدم مدخل قدرة العبد مثل الافعال الاضطرارية والله اعلم بسائر العباد **المقتول ميت باجله** قال في الشرح الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدة الشيء ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران

او اخر الشهر وفسر قوله تعالىٰ ثم قضى اجلاً و اجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت و ما بين الموت و البعث ثم شاع استعماله فى اخر مدة حيوة الحيوان فلذا يفسر بالوقت الذى علم الله تعالىٰ بطلان حيوة الحيوان فيه انتهى وهذا معنى قوله اى الوقت المقرر لموته اى الوقت المعين لموت المقتول فى علم الله تعالىٰ قال فى الشرح ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالىٰ فى الازل و قدر حاصل بايجاد الله تعالىٰ من غير منع للعبد مباشرة و لا تولداً و انه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذالك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر و لا بالموت بدل الموت وخالف فى ذالك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالىٰ اى مفعوله و اثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا بالمقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذى هو ايجاد الله عقيب القتل بطريق جرى العادة و زعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذالك الوقت و زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالىٰ موته فيه لولا القتل انتهى مع حذف و تاخر و تقدم و ذكرهها قول اكثرهم و قال لا كما زعم بعض المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل اى الوقت الذى قدره الله تعالىٰ فكان القاتل على هذا مغيرا لتقدير الله تعالىٰ وهو باطل كما ترى لنا اى لنا دليل و هو ان الله تعالىٰ قد حكم باٰجال العباد اى الاوقات المقدرة لموتهم على ما علم الله تعالىٰ من غير تردد بين اربعين وخمسين على تقدير القتل وعدمه لانه امارة الجهل و سماته و قد دلت الايات و الاحاديث على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم و تاخر و بانه الباء متعلقة بحكم اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون هذا دليل ثان مقتبس من قوله تعالىٰ و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون اعلم ان فى هذه الاية قولين القول الاول هو قول ابن عباس و الحسن و المقاتل ان المعنى ان الله تعالىٰ امهل كل امة كذبت رسولها اى وقت معين و هو تعالىٰ لا يعذبهم الى ان ينظروا ذالك الوقت الذى يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستيصال فاذا جاء ذالك الوقت نزل العذاب لا محالة و القول الثانى ان المراد بهذا الاجل العمر فاذا انقطع ذالك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم و التاخير فيه والاستدلال بالاية مبنى على القول الثانى تقريبه انه لزم ان يكون لكل احد اجل لا يقع فيه التقديم و التاخير فيكون المقتول ميتاً باجله لان القاتل قد انقطع عليه اجله بمعنى انه تعالىٰ اخبر ان الامر يقع على هذا الوجه لا بمعنى انه تعالىٰ لا يقدر على تبقيته ازيد من ذالك ولا انقص و لا يميته فى ذالك الوقت لان هذا يقتضى خروجه عن كونه تعالىٰ قادرا مختارا وصيرورته كالموجب لذاته تعالىٰ الله عن ذالك علواً كبيرًا فان قلت فحينئذ ينبغى ان يقول لكل احد اجل او لكل امة آجال لان وقت الموت مقدر لكل احد منا لا لامة قلت لان الامة هى الجماعة فى كل زمان و معلوم من حالهم التقارب فى الاجل وذكر الامة فيما يجرى مجرى الوعيد افحم و قيل اما الافراد فاما لارادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين الجمعين افصح فان قيل ما معنى قوله و لا

يستقدمون فان عند حضور الاجل امتنع عقلا وقوع ذلك الاجل في الوقت المتقدم عليه قلنا يحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل تقول العرب جاء الشتاء اذا قارب وقته ومع مقاربته الاجل يصح التقدم على ذلك تارة والتأخر عنه اخرى وقيل جملة ولا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده حتى يرد ما يرد و

احتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر كالبر والاحسان مع الابوين والاقربين قال رسول الله صلعم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر رواه الترمذي والبر صلة الرحم والاحسان مع الاقربين من ذوي النسب قال صلعم من احب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في اثره فليصل رحمه رواه البخاري والنساء التأخير والاثر الاجل فلولا ان الاجل امرا معينا قطعيا لم يكن للزيادة معنى وبانه اي المقتول هذا دليل عقلي لو كان اي المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل ذما في الدنيا ولا عقابا في العقبى ولا دية في قتل خطاء ولا قصاصا في قتل عمد واللازم باطل على ما هو المعروف في الشريعة فالملزوم مثله ووجه اللزوم قوله اذ ليس موت القاتل بخلقه اي القاتل لان الموت ازهاق الروح وهو بمحض خلق الله تعالى ولا بكسبه اي القاتل لانه من المتولدات والجواب عن الاول اي عن الاستدلال بالاحاديث ان الله كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم بلا تردد انه يفعلها اي الطاعة يكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى على انه لولاها اي الطاعة لما كانت الزيادة فان قلت فعلى هذا يلزم القول بتعدد الاجل وهو يخالف مذهبنا ويوافق مذهب المعتزلة قلت انه تعالى قد قدر عمره سبعين سنة بلا تردد ومع علمه بان ما فوق الاربعين استحق بسبب الطاعة لانه قدر الاربعين على تقدير عدم الطاعة وسبعين على تقدير الطاعة والحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل اجله وقيل ان الطاعة تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال بالاعمال الصالحة التي تستكمل بها النفوس الانسانية وقال في الشرح واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب انتهى وقيل ببقاء ذكره الجميل فكانه لم يمت ويجري له ثواب عمله الصالح بعد موته كما قيل مات عبد الحي لكن لم يمت فيصدق انه انما مات المسمى واسمه ما لا يموت وعن الثاني اي الجواب عن الدليل العقلي ان وجوب العقاب والضمان اي الدية على القاتل مثلا على القاتل تعبدي وهو اطاعة العبد امر سيده واظهار عبوديته ولارتكابه اي القاتل المنهي حيث قال تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وكسبه اي القاتل للفعل هو القتل الذي بخلق الله تعالى وعقيبه الموت بطريق جري العادة وجاز ان لا يخلق بطريق خرق العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن اي ان لم يكن

القتل فعله خلقاً لاختصاص الخلق بذاته تعالى لكن فعل العبد فعله حقيقة وإن كان مخلوق الله تعالى **الموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى** غرض المصنف منه رد على المعتزلة القائلين ان الموت مخلوق العبد لكونه متولداً من فعله والحق عند اهل الحق انه مخلوق الله اذ لا خالق غيره لا صنع للعبد فيه تخليقاً اذ لا خالق سواه تعالى ولا اكتساباً لما مر من ان الكسب لا يتعلق بما ليس بقائم بالقادر والموت قائم بالميت وهو ليس بمحل القدرة ومبنى هذا اي كون الموت مخلوقاً لله تعالى او مخلوقاً للعبد على ان الموت وجودي اي امر موجود ليصح تعلق الخلق به فيصير محل النزاع بين اهل الاعتزال واهل الحق وفسروه بصفة وجودية خلقت ضد للحيوة فكان التقابل بينهما تقابل التضاد بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة تقريبه ان الخلق بمعنى الايجاد لا يتعلق الا بما له الوجود فكان الموت وجوديا مثل الحيوة والاكثرون من اهل العلم على انه اي قائلون على ان الموت عدمي اي امر معدوم في الخارج وفسروه بعدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيًا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومعنى خلق الموت قدره والتقدير امر يتعلق بالمعدوم ايضاً بخلاف الخلق بمعنى الايجاد فانه لا يتعلق الا بالموجود وقيل الموت ليس عدماً محضاً هو بل عدم شئ مخصوص ومثله يتعلق به الخلق بمعنى الايجاد بناء على انه اعطاء الوجود ولو للغير وهو اعطاء الوجود لنفسه وقيل ان الخلق بمعنى الانشاء والاثبات دون الايجاد وهو بهذا المعنى يجري في المعدومات ايضاً وقيل ان الكلام مبني على تقدير المضاف اي خلق اسباب الموت وقيل المراد بخلق الموت والحيوة خلق مدة معينة لهما وقال بعض اهل العلم ان الموت عدم الحيوة مطلقاً سواء كان من شانه الحيوة كالنطفة اولا كالجمادات او جاء اطلاق الاموات على الجماد في القرآن كثيرًا قال الامام الرازي اتفقوا على انه قوله وكنتم امواتاً المراد به كنتم تراباً ونطفاً لان ابتداء خلق آدم ع من تراب وخلق سائر المكلفين من اولاده سوى عيسى ع من النطفة واختلفوا ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقي او مجازي فالاكثرون على الاول وبعض على الثاني فالتقابل بين الموت والحيوة تقابل الايجاب والسلب واذا كان الموت عدميا غير صالح لتعلق الخلق فلا يصح النزاع بين مشائخ اهل السنة وعلماء اهل الاعتزال في كونه مخلوقا لله تعالى او مخلوقا للعبد ولا يصح قول المصنف الموت قائم بالميت مخلوق لله قال الامام الرازي رح قال اصحابنا انه صفة وجودية مضادة للحياة واحتجوا على قولهم بانه تعالى قال الذي خلق الموت والعدم لا يكون مخلوقا هذا هو التحقيق وروى الكلبي باسناده عن ابن عباس رض ان الله خلق الموت في صورة كبش املح لا يمر بشئ ولا يجد ريحه شئ الا مات الحديث انتهى وكذا ورد في حديث نبوي ذبح الموت في صورة كبش املح يذبح وكلام النبي ع وارد على طريق التمثيل والتصوير والا فالتحقيق انه صفة وجودية مضادة للحيوة كما مر واذا كان صفة وجودية مثل الحيوة فصح نزاع المشائخ وكلام المصنف رح هكذا ينبغي تحقيق المقام **والاجل واحد** وهو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه

ولهذا كان الاجل واحدا عندنا وعند جمهور المعتزلة لكنهم يجوزون وقوع الموت قبله كما
في المقتول ونحن نمنعه لا كما زعم الكعبي من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت
وما زعم ان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فالمقتول ليست بميت عنده وانه لو لم
يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت قال في الشرح ان للمقتول اجلين قدرهما الله تعالى
احدهما القتل وثانيهما الموت فيعلم منه انه لا يقول للقتل الموت وبطلان هذا القول اظهر
من الشمس لانه يفضي الى كون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعله اجلا له وان
فيه من العجز ما لا يخفى تعالى عن ذلك ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا
وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين المخلوقتين فيه كما في زمان
الشيخوخة الرطوبة الغريزية الدم الصالح ومعدنها البطن الايمن من القلب يأتيها
الدم من الكبد كل لحظة والحرارة الغريزية معدنها البطن الايسر من القلب ويصب
الدم الصالح من البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير بعمل الحرارة الغريزية
بخارا لطيفا فالرطوبة كالزيت والحرارة كالنار للفتيلة وهي السبب القريب للحيوة
ثم تلك القوة الغريزية تختلف احوالها بالقوة والضعف فتلك القوة في سن النمو
اي القريب من الثلاثين تحصل حصة من الغذاء ما يزيد على القدر المتحلل بالحرارة
الطبعية فينمو الجسم الطبعي بذلك ثم يعرض الى تلك القوة شيء من الضعف فيحصل
من الغذاء ما يساوي المتحلل فيقف الجسم على حاله فلا يجوز ولا يسخط وذلك في سن
ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا يحصل ما يساوي المتحلل من الغذاء فيسخط
الجسم وذلك في سن الانحطاط الخفي اي قريب من ستين وفي سن الانحطاط الجلي
لا يزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شيء من الغذاء في مقابلة المتحلل فيعرض الموت واجالا
اخترامية اي انقطاعية للحيوة الحيوانية بحسب الافات السماوية من القتل والخرق و
الغرق ونحو ذلك والامراض البدنية **والحرام رزق** هو مصدر يسمى به المرزوق
كالخلق يسمى به المخلوق في قوله تعالى هذا خلق الله وقد يجيء بمعنى النصيب والحظ كما في قوله
تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القرآن التكذيب لكن المأثور
في تأويله تجعلون شكر رزقكم انكم تكذبون فالرزق بمعنى المرزوق لان الرزق اسم
لما يسوقه الله تعالى اي يبلغه الى الحيوان فيأكله اي يتناوله فيشمل المشروبات ايضا فلا
يلزم تعريف الرزق بالاخص فان الاكل مختص بالمأكول والتناول يتناول المأكول و
المشروب قال في الشرح وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان
والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه
يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له انتهى
وعلى هذا لا يتصور ان يأكل انسان رزق غيره ولا الغير رزقه بل كل يستوفي رزقه **فان قيل**
فما معنى قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون قلنا الرزق ههنا بمعنى الاعطاء وفسر القرطبي
رزقنا باعطينا وقال بعض المتقدمين في تأويل قوله ومما رزقناهم ينفقون مما علمناهم

يعلمون وقيل الرزق قد يذكر ويراد به الملك وذلك اى ما ساقه الله تعالى الى الحيوان قد يكون حلالا وقد يكون حراما وذلك من وجهين الاول ان الرزق فى اصل اللغة الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا والثانى انه تعالى قال وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا وهذا التفسير المذكور للرزق اولى من تفسيره اى الرزق بما يتغذى به الحيوان لخلوه اى هذا التفسير عن معنى الاضافة اى اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اى معنى الاضافة معتبر فى مفهوم الرزق كقوله تعالى ان الله هو الرزاق وقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وهذا منشأ النزاع بيننا وبين المعتزلة فقالوا الحرام ليس برزق والا يلزم نسبة القبح اليه تعالى عن ذلك وقد علمت ان الشئ الواحد قد يكون له جهتان جهة كسب وجهة خلق وان القبح انما يتصف به من جهة الكسب واما من جهة الخلق والايجاد فلا يوصف بقبح وقلنا الحرام رزق ولا يقبح من الله تعالى شئ بل كل ما قدره ففيه خير وحسن بالذات وشر وقبح بالعرض قال الشيخ فى الاشارة الشر داخل فى القدر بالعرض مثلا القرآن خير بالذات وشر بالعرض لبعض الناس لقوله تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك والمراد بالمملوك المجعول ملكا والجاعل هو الله تعالى وحده فاعتبرت الاضافة فيه الى الله تعالى كما هو المعتبر

فان قيل ينتقض تعريفهم بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما ملك له عند ابى حنيفة رح فيصدق عليهما اذا اكلهما انهما مملوكان اكلهما المالك مع حرمتهما قلنا المراد من الملك الملك من حيث الاكل وهما ليسا مملوكين له من حيث الاكل وان كانا مملوكين من حيث البيع وفى بعض الكتب الحرام ليس برزق عند المعتزلة فلا نقض وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به عند الشارع وذلك اى كلا التعريفين اولى الثانى لا يكون الا حلالا وتمسكوا بالكتاب والسنة واما الكتاب فبوجوه الاول قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق والثانى لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناهم واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق مما اخذه بل يجب رده فدل ان الحرام لا يكون رزقا قوله تعالى ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم فبين من حرم رزق الله فهو مفتر على الله تعالى فثبت ان الحرام لا يكون رزقا واما السنة فقوله ع لمن استأذن عنده فى الغناء كذبت عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله واجاب اصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وان كان الكل من الله تعالى لكنه كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسى ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله مختصا العباد بالمتقين وان

كان الكفار من العباد وكذلك ههنا فهي اسما لرزق بالحلال على سبيل التشريف وان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا فاللازم باطل للزوم الخلف في وعده الله تعالى وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والخلف في وعد الله مستحيل نقصا بالاتفاق وجه اللزوم ظاهر لان ملك الدواب غير متصور على الوجهين اي التفسيرين للمعتزلة وان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا كصبي نشاء مع اللصوص ولم ياكل شيئا الا ما اطعمه اللصوص الى ان بلغ وقوي وصار لصا ثم لم يزل يتلصص وياكل ما تلصص الى ان مات فان الله تعالى لم يرزقه شيئا اذ لم يملكه وانه يموت ولم ياكل من رزق الله تعالى تعالى شيئا وهو باطل بما مر وبقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض و باجماع السلف قبل ظهور المعتزلة ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق بمعنى ما كان رزقا كان من الله تعالى كما نص به الكتاب وانه لا رازق الا الله وحده على تفسيري وهذا مما اتفق عليه اهل السنة والمعتزلة هذه مقدمة اولى وان العبد يستحق الذم العاجل والعقاب في الآجل على اكل الحرام هذه مقدمة ثانية وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب هذه مقدمة ثالثة واذا عرفت هذه المقدمات الثلثة تعلم ان الحرام ليس برزق لانه لو كان رزقا لم يكن مرتكبه مستحق الذم والعقاب لان المقدمتان الاوليتان مسلمتين عند الطائفتين والثالثة مما اختلفوا فاثبتوها بهذا الدليل وخص الجواب عنها وقال والجواب ان ذلك كونه مستحقا للذم والعقاب لسوء مباشرة اسبابه باختياره توضيحه منع اسناد القبيح اليه تعالى على تقدير الجعل الحرام رزقا واتصافه بالقبح لانه لا يكون حراما وقبيحا الا من حيث اضافته الى كسب العبد واختياره واما من حيث اسناده اليه تعالى بالخلق والايجاد فلا يوصف بالقبح واما استحقاق الذم والعقاب فلانه تعالى قد ساق له كثيرا من المباحات ثم هذا اعرض عنها لسوء اختياره قال في الشرح قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا العقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا القبح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا انتهى وكل يستوفي رزق نفسه لا يفوته منه شيئا روي عن جابر رض لو ان ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب عن الموت لادركه رزقه كما يدركه الموت حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما اي بالحلال والحرام جميعا فالرزق ما يتغذى به الحيوان وينتفع به وما لا ان خلاله فمن انتفع بالحرام صار رزقا ولا يزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه بل سواء بسواء ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى

في علمه الازلي غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره لئلا يلزم الجهل والعجز المستحيلين في ذاته تعالى واما بمعنى الملك اي واما الرزق بمعنى الملك كما قالت المعتزلة فلا يمتنع ان يأكله غيره كما هو الظاهر في صورة الانفاق والمسلم بينهم بالاتفاق قال صاحب التبصرة الرزق في اللغة اسم للقوة المقدر وهو قد يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر ويراد به الغذاء قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والدواب لا ملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ما حصل به الاغتذاء انتهى وقال الامام الرازي رح ثم قال بعضهم الرزق كل شئ يؤكل او يستعمل و هو باطل لان الله تعالى امرنا بان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما امكن انفاقه وقال اخرون الرزق هو ما يملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة صالحة وهو لا يملك الولد و الزوجة ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به وليس العقل بمملوك وايضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك انتهى وقيل الخلاف من حيث العادة لا غير وليس في التحقيق خلاف هو الصواب لان الرزق قد استعمل بكل من تفسيري الاشعرية و المعتزلة والله اعلم **والله يضل من يشاء** اي اضلاله **ويهدي من يشاء** اي هدايته بمعنى خلق الله تعالى الضلالة وهي فقدان ما يوصل الى المطلوب قيل هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب والاهتداء اي بمعنى خلق الله الاهتداء وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب او سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه الخالق وحده لا شريك له فيه احد من العالمين مطلقا فلا يوجد شئ من الممكنات الا بتعلق ارادته تعالى بايجاده وهما ممكنان فلا يوجدان بدون تعلق ارادته بخلقهما والذم والعقاب والمدح والثواب مرتب على الكسب دون الخلق وفي التقييد اي في تقييد الاضلال والهداية بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق بل ما فسرها الشارح لانه اي بيان الطريق عام في حق الكل من المسلمين والكافرين بخلاف الهداية بمعنى خلق الاهتداء فانها مقيدة بالمشية مختصة بالمؤمنين قال الله تعالى والله يدعو اي كل احد الى دار السلام اي الجنة ببيان طريقها بواسطة ارسال الرسل وانزال الكتب ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاطلق الاول وقيد الثاني وقال تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقال تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين علم من تلك الايات خصوص الهداية وعموم بيان طريق الحق والغرض من الاشارة رد على المعتزلة المفسرين لهداية ببيان طريق الحق والاضلال وجدان العبد ضالا لا بخلق الهداية والضلالة لانه ينافي استحقاق الثواب والعقاب وايضا خلق الضلالة قبيح والله تعالى منزه عن القبائح والعيوب ودفع هذا الاستدلال قد مر مرارا و الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا اي وجدان الله العبد ضالا كما فسره به المعتزلة لان الهمزة قد تجئ لمجرد الوجدان حكي عن عمرو بن معديكرب انه قال لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وهاجيناكم فما

افحمناكم وسألناكم فما ابخلناكم اى فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء و يقال اتيت ارض فلان فاعمرتها اى وجدتها عامرة فكان معنى قوله اضله الله تعالى وجده ضالا او تسميته ضالا اى تسمية الله تعالى العبد ضالا يقال اضله اى سماه ضالا واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا واختاره قطرب وكثير من المعتزلة متمسكين بقول الشاعر وشعر، وطائفة قد اكفر وفى بحبكم وطائفة قالوا مسىء ومذنب و رد على الوجهين بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اى المذكور من الوجدان والتسمية بمشية الله تعالى اذ لا معنى لان يقال والله تعالى وجده ضالا لمن يشاء وسماه ضالا لمن يشاء وايضا لا يصح تخصيص الوجدان والتسمية بمشية الله تعالى اذ يصح نسبتهما الى العبد ايضا وايضا الوجدان بمعنى العلم والله تعالى بكل شىء شاء ذلك او لم يشاء فلا معنى للتعليق وايضا قولكم يسمى الله تعالى من يشاء بالضلال يفيد ان التسمية بمحض مشية الله تعالى من غير نظر الى وصف المسمى فيجوز ان يسمى الصالح بالضلال و ليس كذلك و لو فسر الهداية بالبيان والاضلال بالوجدان والتسمية لفاتت المقابلة بينهما والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما فان قلت لا نسلم ان الهداية بمعنى الاهتداء والدلالة جاز اضافتها الى النبى ؐ فى قوله تعالى وانك لتهديهم الى صراط مستقيم وغير ذلك من الآيات والاحاديث لان سوى الله تعالى لا يستطيع ان يوجد شيئا بل بمعنى بيان طريق الحق ولا ريب فى كونه ؐ مبينا له فثبت ما عليه المعتزلة اجاب بقوله نعم قد يضاف الى النبى ؐ مجازا بطريق التسبيب والمجاز اسناد الفعل او شبهه الى غير ما هو له لاجل المناسبة بين الفعل وبين ما اسند اليه او بين ما اسند اليه وبين الفاعل على التحقيق على ما اختار صاحب الكشاف كاسناد الزيادة الى ضمير الآيات فى قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا بطريق التسبيب لان الزيادة فعل الله تعالى و انما الآيات سبب لها فاسند الهداية الى النبى ؐ بطريق التسبيب لان الهداية فعل الله تعالى نسبت الى النبى ؐ لكونه سببا لها كما فى قوله تعالى وجعلنا هم ائمة يهدون بامرنا كما تسند الى القرآن فى قوله تعالى هدى للمتقين وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم بطريق التسبيب ثم يرد لا نسلم ان الاضلال بمعنى خلق الضلالة والمعصية والا لما صح اسناده الى الشيطان فى قوله تعالى انه مضل مبين وقوله تعالى لا ضلنهم ولامنينهم والى فرعون فى قوله تعالى واضل فرعون قومه وما هدى والى الاصنام فى قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس وقوله تعالى ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اى الجن والانس فى قوله ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس وقد ثبت عند اهل الحق ان الخلق صفة مختصة بذاته فلا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر و الضلال فاجاب بقوله وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا بطريق التسبيب تركه اكتفاء على ما قبله كما اسند اى الاضلال الى الاصنام مجازا بطريق التسبيب قال الامام الرازى اما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال

عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين والى فرعون فقال واضل فرعون قومه وما هدى انتهى محذف وعلى هذا لا يكون في اسناد الاضلال الى ابليس وفرعون مجاز ثم المذكور في كلام المشائخ من اهل السنة ان الهداية عندنا خلق الاهتداء الغرض منه تائيد لتفسيره للهداية بنقل كلام الثقة وبيان النزاع بين الفريقين واحقاق ما هو الحق وابطال ما هو الباطل فان قيل اذا كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء فكيف يتخلف عنها مع انه يقال هداه الله تعالى فلم يهتد وكيف يصح استحباب العمى على الهدى في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى دفعه بقوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة اي دعاه الله تعالى الى الحق بارسال الرسل وانزال الكتب فلم يهتد واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدها فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي الايمان ويحتمل ان يكون الهداية فيها على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهداية فارتدوا فاستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم لانهم تركوها بارتدادهم وعلاقة المجاز ههنا ذكر المسبب وارادة السبب لان الدعوة من اسباب الهداية كما في قوله تعالى ينزل لكم من السماء رزقا فان المراد من الرزق المطر اي ينزل لكم من السماء مطرا ينبت به الحب وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب وهو باطل اي تفسير الهداية ببيان الطريق باطل بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وجه البطلان انه لا معنى في ان يقال انك لا تقدر على بيان طريق الصواب لمن احببت مع انه ﷺ قد بين لهم ما انزل عليه وبقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم ولانهم قد نفوا ان الاهتداء مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان ولانه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه ولان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم غير مهدي وبيان الطريق يعم الكل فلا يصح تفسيرها به واما اذا كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء فيصح نفيها عن النبي ﷺ لان الخلق صفة استأثرها الله تعالى لنفسه وانما خص الفاعل والفعل والمفعول لاجل شأن نزولها وهي عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية ابن المغيرة فقال ﷺ يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج بها لك عند الله تعالى قال ابو جهل وعبد الله اترغب عن ملة عبد مطلب فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه ويعيدانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب اخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد مطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله في ابي طالب انك لا تهدي من احببت وكان ابو طالب يربيه في حالة صغره ويحفظه عن اذى قبيلته ويعترف بنبوته ويمدحه في قصائده منها ولقد عرفت بان دين محمد ﷺ من خير اديان البرية دينا ٭ لولا الملامة او حذار مسبة ٭ لوجدتني سمحا بذاك مبينا

والله لن يصلوا اليك بجمعهم حتى اوسد في التراب دفينا او الاقرار باللسان العاري
عن الاذعان القلبي ليس بكاف في الايمان الشرعي ولقوله عم اللهم اهد قومي فانهم لا
يعلمون ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ طلب الهداية يستدعي عدم
حصولها وقد حصلت بمعنى بيان الطريق لقوم نبينا وللمؤمن الداعي بقوله اهدنا اما
حصولها لقوم نبينا فاشار اليه بقوله مع انه اي النبي عم بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
كما هو المنصوص في الكتاب والسنة واما للمؤمن الداعي فلان ما تقدم قبله عما يشهد
على ان بيان الطريق حاصل له فلو كانت الهداية بمعنى بيان طريق الحق لم يكن للدعاء معنى
للزوم تحصيل الحاصل ويرد على التمسك بالاية بانه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا
ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم الحصول فلا بد من الصرف
عن الظاهر والحمل على المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة
او عن الثبات والدوام على ما يقول اهل السنة فكيف يصح التمسك بها والجواب انه فرق
بين التاويلين بان البيان انما هو لتحصيل العلم واذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثرة
فائدة واما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
الدلالة الموصلة الى المطلوب قال صاحب الكشاف هي الدلالة الموصلة الى البغية و
احتج بوجوه ثلثة الاول وقوع الضلالة في مقابلة الهداية في قوله تعالى انا او اياكم لعلى
هدى او في ضلال مبين والضلالة الخيبة وعدم الوصول الى المطلوب فالهداية هو
الوصول الى المطلوب والثاني يقال مهدي في موضع المدح كمهتدي فلو لم يكن من شرط
الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه
هدي فلم يهتد والثالث ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فا
نكسر فكما ان الانكسار لازم للكسر وجب ان يكون الاهتداء لازما للهدى واجاب
الامام الرازي عن الاول ان الهدى فيه الاهتداء بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال
ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابل الضلال ممتنع وعن الثاني ان المنتفع
بالهدى يسمى مهديا وغير منتفع به لا يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود
كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث ان الائتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر و
لم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الائتمار فكذا هذا لا يلزم من كونه
هدى ان يكون مفضيا الى الاهتداء على انه معارض بقوله هديته فلم يهتد وقال الامام الا
لوسي على ان جمعا يعتمد بهم قالوا لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقا ففي المختار
لا يجب ان يوافق المطاوع اصله ويجب في غيره ويؤيده قوله تعالى وما نرسل بالايات الا
تخويفا مع قوله تعالى ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا فقد وجد التخويف بدون الخوف و
عندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم
يحصل واستدل اهل الحق بوجهين على فساد القول الاول وصحة الثاني الاول انه
لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى

عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصولة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال لكنه
غير ممتنع بدليل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى
مع عدم الاهتداء والثاني انه يصح في لغة العرب ان يقال هديته فلم يهتد وذلك
يدل على ان الوصول الى البغية غير معتبر في مفهوم الهداية كما في قوله تعالى وانك لتهدي
الى صراط مستقيم وقوله تعالى ولكل قوم هاد وقوله تعالى حكاية عن الخليل يا ابت اني قد
جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني اهدك صراطا سويا وعن رجل مؤمن من آل فرعون
يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد واما قوله تعالى انك لا تهدي من احببت فهو على حد
قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذ الرمي الى الكفار وان صدر عن النبي م حسا
لكنه تعالى نفى عنه باعتبار عدم اقتداره على ترتب اثره فالاراءة وان كانت بحسب الظاهر
منسوبة الى النبي م لكنها بحسب الحقيقة منسوبة الى الله تعالى فان الاقتدار على الدعوة
الى طريق الحق انما هو من الله تعالى فان الدعوة لا تكون الا بخلق المعجزات ونصب الدلائل
والاخلاق ولا ناصب الا الله تعالى او المراد بالهداية الايصال من قبيل ذكر العام وارادة
الخاص واستعمال العام في الخاص من حيث انه عام بلا لحاظ الخصوص استعمال حقيقي وان
كان استعماله فيه من حيث لحاظ الخصوص استعمالا مجازيا على ما فصلوه في محله
لا يقال ما نقل الشارح من المشائخ من ان الهداية بمعنى خلق الاهتداء ينافي ما اشتهر
بينهم من انها بمعنى الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول الى الا
هتداء ام لا لانا نقول ان مراد المشائخ بيان الحقيقة الشرعية في غلبة استعمال
الشارع والمشهور بيان معناه اللغوي والعرفي فيكون النزاع الاول نزاعا كلاميا مبنيا على
مسئلة خلق الافعال والمعنى الثاني لغوي لا يعود منه شرعي ولا غرض للمتكلم
في البحث عنه بل مرجعه تتبع الاستعمال وبالجملة استعمال الهداية في هذين المعنيين
وارد في القرآن فقال الامام الرازي حقيقة في الارادة مجاز في الايصال وقال في الشرح
المعنى الثاني اي الدلالة الموصلة من مخترعات المعتزلة وقال صاحب الكشاف بعكس
ما قال الامام وقال الزجاج موضوع للقدر المشترك وهو البيان والراجح هو الاول
وفي المقام تحقيق تركناه خوفا من التطويل **وما هو اصلح للعبد فليس ذلك**
اي الاصلح بواجب على الله تعالى زعم المعتزلة ان ما هو اصلح للعباد فهو واجب على
الواجب تعالى وقالوا تركه بخل ان علم به وسفه وجهل ان لم يعلم به تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فوجب عليه تعالى ما هو اصلح لعباده ثم اختلفوا فذهب البصريون منهم الى
وجوب الاصلح في الدين فقط لانه المقصود الاعلى والغاية القصوى ثم الجبائي منهم
اعتبر الانفع في جانب علم الله تعالى بمعنى ان ما هو اصلح في دين العبد في علم الله تعالى
فهو واجب عليه تعالى فيلزم عليه ما اورد عليه الاشعري وبهت الجبائي وترك الاشعري
مذهبه واختار البعض منهم اعتبار الانفع في جانب علم الله تعالى وزعموا ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه تعالى اياه للثواب ولزم عليه ترك

الواجب في حق من مات صغيرا لعدم التكليف في حقه ولم يلزم عليه ترك الواجب في حق
من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي من عدم تعريفه اياه للثواب لان التعريض للثواب
ليس بموقوف على ارسال الرسل عندهم فان العقل عندهم كاف في معرفة الله تعالى و
حسن الاشياء وقبحها من دون التكليف عندهم عليه وارسال الرسل لطف يقرب به الى
الطاعة وذهب البغداديون منهم الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا جميعا بمعنى الا
رفق والانفع الاوفق في الحكمة ولم يرد عليهم شئ مما يرد على البصريين واتفق
الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى واعتقد
اهل الحق بعدم وجوب شئ عليه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجوب فرع
الحكم عليه تعالى والله تعالى قاهر فوق عباده فلا حاكم عليه احد من العالمين ولان الاصلح
بحسب الظاهر ان يهدي الخلق جميعا ولا يضل احدا منهم وقد قال تعالى يضل من يشاء و
قال تعالى يضل به كثيرا ولانه تعالى قال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولتاخير لزيادة الاثم
ليس بصلاح عند احد من العقلاء ولانه تعالى ان استحق بترك الواجب ذما وقد حاشا
لله كان ناقصا بذاته مستكملا بفعله والله كامل بذاته وان لم يستحق ذما فلا يكون واجبا
ولان الوجوب الشرعي عليه تعالى ممتنع لانه فرع التكليف ولا يتصور التكليف عليه وكذا
الوجوب العقلي لانه منوط على عقلية الحسن والقبح وهو موقوف على السمع
ولانه لو وجب الاصلح عليه لما خلق ابليس وان خلقه لما امهله لان في خلقه و
تركه ما هو اصلح العباد لانه عدو مبين يمنعهم عن الخيرات ولان من علم الله تعالى
منه الكفر والاصرار وازدياد العصيان بعد الامهال فلا خفاء في ان اماتته وسلب عقله
اصلح له ولم يفعله ولانه يلزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد
حين وتبقية ابليس وذرياته الملعونين الى يوم القيامة اصلح لعباده وكفى بهذا
فساد اعتقاد ومن الالوهية تنافي وجوب الشئ على ذات الاله لانه من خواص العبودية و
الله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولانه لو وجب اصلح العباد لما ضلت المعتزلة
سبيل الرشاد وطريق الحق والسداد ذكر خمسة ادلة على هذا الاصل بسلط القياس
الاستثنائي اشار الى الاول بقوله والثاني وانه لو كان ما هو اصلحهم واجبا عليه تعالى
لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا لاجل الفقر والاخرة بسبب الكفر لان الا
صلح في حقه عدم خلقه وان خلقه اماته صغيرا او سلب عقله ليتخلص عن العذاب
الدائم والتالي باطل كما ترى فكذا الملزوم ومثله والثاني انه لو كان اصلح العبد واجبا عليه
تعالى لما كان له تعالى امتنان واحسان بسبب اعطاء الاولاد والنعماء واستحقاق
الشكر في الهداية وانواع الخيرات وحد الملزوم فقوله لكن نهاية الامور المذكورة
اداء للواجب واداء الواجب لا يوجب شيئا منها والتالي باطل بقوله تعالى بل الله يمن عليكم
ان هداكم للايمان مع انهم قد اتفقوا على وجوب شكر المنعم والثالث ولو وجب عليه
تعالى اصلح عباده لما كان امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى والمؤمن ما طلب الضرورية وجه

على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه

اللزوم قوله اذ فعل اي الله تعالى بكل منهما اي من النبي م و ابي جهل غاية مقدوره من الا
صلح له اي لكل منهما قال في الشرح ان اعطى ابا جهل لعنه الله تعالى غاية مقدوره من
المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي م وبين ابي جهل في الانعام والاحسان و
رجح فضل النبي م الى محض اختياره من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والا
لطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد انتهى
والرابع ولو وجب الاصلح للعبد عليه تعالى لما كان لسؤال العصمة اي الحفظ عن
المعاصي بان يقال اللهم اعصمني مثلا والتوفيق على الطاعات والكف عن المعصيات
وكشف الضر اي دفع البلاء والمحن والشدائد والبسط اي السؤال لكثرة الارزاق
ونحو ما في الخصب والرخاء عطف تفسير معنى اسم كان واللوازم المذكورة باطلة
لان الانبياء والاولياء والعقلاء اجمعوا على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء
ووجه الملازمة قوله لان ما لم يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له اي فساد لكل احد يجب
على الله تعالى تركها اي تلك المفسدة والخامس ولو وجب عليه تعالى الاصلح لهم لما بقي
في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء واللازم باطل لانه يستلزم ان تكون
مقدوراته تعالى متناهية وقد اتفقوا على عدم تناهيها ووجه اللزوم قوله اذ قد اتى
بالواجب اي قد اتى بجميع ما يجب عليه تعالى من مصالحهم ولم يبق في قدرته شيء والا لزم
ترك الواجب عليه تعالى وان شئت مزيد تفصيل فعليك المراجعة الى شرح المقاصد ولعمرك
والعمر بالضم والفتح بمعنى الحيوة لكنهم اذا قسموا عليه فتحوا العين تخفيفا و
هم يكثرون القسم عليه ولعمرك مبتدأ خبره محذوف وجوبا لقيام جواب القسم مسده
اي لعمرك قسمي ويحمل الكلام على حذف المضاف يعني وواهب عمرك وكذا في امثاله مما
قسم فيه بغير اسم الله تعالى مثل الشمس والقمر والليل ونحو ذلك مما وقع في القرآن
ويحتمل ان يكون المراد بقولهم لعمرك وامثاله ذكر صورة القسم لتاكيد مضمون
الكلام وترويجه فقط لانه اقوى التاكيدات وليس الغرض اليمين الشرعي حتى يرد ان
الحلف بغير اسم الله تعالى غير جائز روى مسلم والنسائي مرفوعا من كان حالفا فلا
يحلف الا بالله وفي المتفق من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت ان مفاسد هذا الا
صل اي وجوب الاصلح على الله بل اكثر اي بل مفاسد اكثر اصول المعتزلة اظهر من
كل شيء وابعد من ان يخفى واكثر من كل شيء وابعد من ان يحصى وذلك اي وجه فساد
اصولهم لقصور نظرهم في المعارف الالهية اي في العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته
تعالى ورسوخ قياس الغائب عن الحواس على الشاهد المحسوس في طباعهم ووقوع
غلطهم في الاحكام المتعلقة بذاته تعالى وصفاته وافعال الغني المطلق وغاية متشبثهم
اسم مفعول او ظرف بمعنى متمسكهم في ذلك اي في القول بوجوب الاصلح على الله
تعالى ان ترك الاصلح مع العلم على كونه اصلح للعبد بخلا وبدون العلم سفها وجهلا
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وجوابه اي الجواب عن استدلالهم باختيار الشق الاول

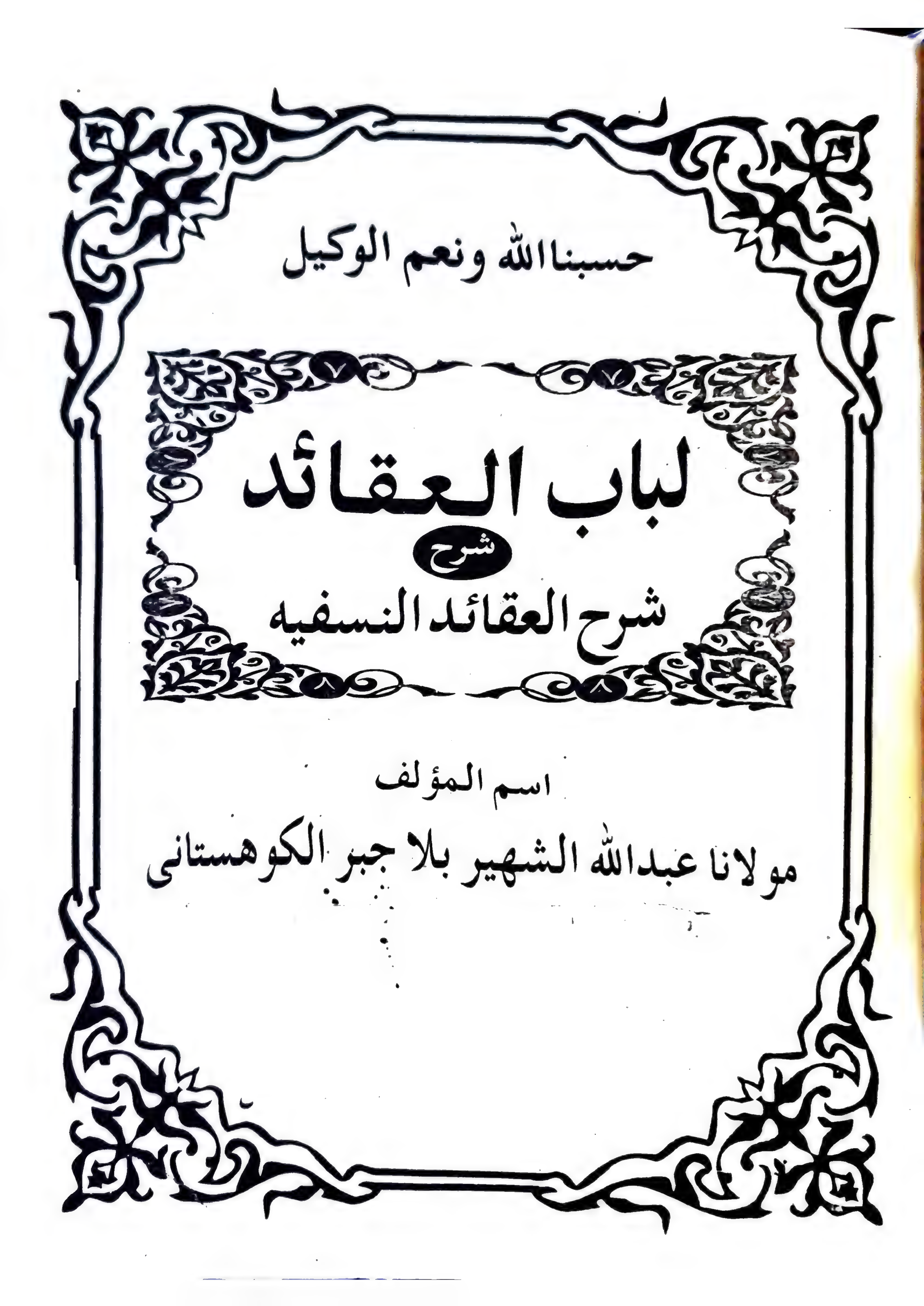
بانه يترك الاصلح مع كمال علمه على كونه اصلح للعبد وان قلت يلزم البخل قلت
ان منع ما اى الشئ الذى هو الاصلح فى حق العبد بزعمه يكون اى ذلك الشئ حق
المانع يعنى الله تعالى وقد ثبت الوا وحدانية بالادلة القطعية كرمه اى كرم المانع وحكمته
وعلمه بالعواقب بعواقب الامور كلها خيرا كانت او شرورا يكون محض عدل وحكمة
حيث وقع المنع من اهله فى محله وان كان غير ذلك المنع اصلح منه ولا يعد ذلك
المنع فى الشاهد بخلا وسفها مع كونه تركا للاصلح فكيف يعد فى علام الغيوب والفياض
الحكيم قوله يكون خبر ان فى قوله ان منع ما الخ وقد ثبت جملة معترضة توضيح المقام
ان الامر الاصلح للعبد حق المولى وملكه وقد ثبت انه كريم عليهم بالعواقب فلو منع
ذلك الاصلح منه يكون ذلك المنع محض عدله وحكمته اما كونه عدلا فلان الله
تعالى قد منع منه حقه لا حق العبد اذ العبد لا يستحق شيئا بذاته بل اعطاء الاصلح فضل
من الله ومنعه عدل لا بخل اذ البخل منع الغنى حق الفقير الثابت فى مال الغنى واما كونه حكمة
فلانه فعل الحكيم وكل فعل الحكيم لا يخلو عن الحكمة وان لم نطلع اسرار حكمته
الخفية جواب الشارح مبنى على تسليم كون الحسن والقبح (عقليين) كما هو مختار الماتريدية
والمعتزلة واما على مسلك الاشعرية فالجواب انه لا يقبح من الله تعالى شئ فترك الا
صلح مع العلم على كونه اصلح غير قبيح منه تعالى اصلا **فان قيل** ان ما ذكرتم من
جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب
المعتزلة فانهم جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشرى فى
الكشاف وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن
حكمتك يعنى وان كان عدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكفار وجزاء بما كانوا يعملون
لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو اصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف
حكمتك قلنا كلام الزمخشرى لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة منهم لا يدل على كونه
اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استحباب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب
عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام
الزمخشرى ان تغفر لهم فليس بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون
ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك
ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعه ووقوعه محال فى
حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال محالا **فان قيل** ان الجواب الذى ذكره
الشارح انما يدل على انه يجوز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة تركه لكن بقى شئ وهو
ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة فى الترك بخل او سفه يستحيل على الله تعالى
فيجب رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه اصلا فالجواب المذكور لا يحسم
مادة الشبهة قلنا ان المراد بنفى الوجوب على الله تعالى نفى المخصوصيات التى يقول

بها المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والاصلح ونحو ذلك لا لنفي رعاية الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور اقول هذا وجوب منه لا وجوب عليه والمنفي عنه تعالى هو الثاني دون الاول اشار الى رد اصلهم بعد ابطاله وبيان بقوله ثم ليت شعري اي ليت علمي يكون حاصلا لهم فلا يقولون بوجوب شيء على الغني المطلق والشعر هو العلم ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى حاصله الوجوب يستعمل على معنيين شرعي وعقلي وكل منهما غير متصور في جنابه تعالى اشار الى الاول بقوله اذ ليس معناه اي معنى الوجوب الشرعي استحقاق تاركه الذم في الدنيا والعقاب في العقبى كما هو مدلول الوجوب الشرعي فهو ظاهر يعني عدم كون وجوب الاصلح على الله بهذا المعنى ظاهر لعدم وجود الحاكم عليه تعالى اذ هو القاهر فوق عباده والى الثاني بقوله ولا لزوم صدوره عنه تعالى اي ليس معنى الوجوب لزوم صدور الاصلح عنه تعالى بحيث لا يتمكن اي لا يقدر الله تعالى على الترك اي ترك ذلك الاصلح بناء تعليل لعدم التمكن على استلزامه اي الترك محالا من سفه بيان المحال او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك من العيوب والنقائص لانه اي لزوم الصدور عنه بحيث لا يتمكن على الترك تعليل لقوله ولا لزوم الخ يعني ليس المراد بالوجوب لزوم صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن الترك لانه اي الوجوب بهذا المعنى رفض اي ترك لقاعدة الاختيار لانه تعالى اذا لم يكن قادرا على ترك الفعل لزم كونه مضطرا فاعلا بالايجاب والله تعالى منزه عنه لان الايجاب نقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار اي العيوب العيب والفساد يعني حمل الوجوب على هذا المعنى ميل الى الفلسفة الظاهر عيبها وفسادها الباطل لانه نص بكون الباري تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والايجاب مسلك الفلاسفة والمعتزلة قائلون على انه تعالى فاعل بالاختيار وبالجملة الوجوب بالمعنيين غير متصور في جنابه تعالى فما معنى وجوب الشيء على الواجب تعالى فان قالوا الوجوب معنى اخر وهو اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا المعنى مما يقبله العقل ويوافق النقل قلنا ان الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فلزم هذا المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح الترك بالنسبة الى الذات فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة واجبا لانه تعالى لا قتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح والحكم واقتضائه الحكمة واما نحن فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في الترك حكم ومصالح لا نطلع عليها لان الترك فعل الحكيم وهذا لا يخلو عن الحكمة وان لم نطلع عليها وقال المتأخرون من المعتزلة في انحياز مسلكهم عن مذهب الفلاسفة ان معنى الوجوب على الله تعالى انه تعالى يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه ونظير وجوب الفعل مع جواز

الترك الا فعال العادية فان الله تعالى جرى عادته على انه يفعل ما فيه الحكمة و لا يتركه و ان جاز تركه كما ان جبل احد لم ينقلب ذهبا و ان جاز انقلابه فلم يجعلوا الترك مستحيلا كما قالت الفلاسفة قلنا ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون محصوله حينئذ ان الله لا يتركه على سبيل جري العادة و ذلك ليس من وجوب شئ بلا اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح و العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع افعاله من مجئ القيامة و الحشر و الصراط و الميزان و الكوثر و التعذيب و التنعيم و مثل ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل و هو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح و اللطف و الثواب و العقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى و بالجملة لا سبيل لصحة قولهم الشنيع اصلا و الله تعالى يقول الحق و يهدي السبيل قد حصل الفراغ من التسويد يوم الجمعة وقت الضحى مضت خمسة ايام من شهر رمضان من شهور السنة الهجرية سنة ١٤١٩ و قد فرغنا من النظر الثاني في المسفر سنة ١١ يوم الجمعة بعد صلوتها من السنة الهجرية سنة ١٤٢٠ المطابقة للسنة العيسوية ١٩٩٩ تمت بالخير

میں ادی ارماں خدایا ❊ موجزن ہیں زیرِ لب

ماخوذ از مصدرِ حروف از مولانا
ضیاء المرسلین شہید



حسبنا الله ونعم الوكيل

لباب العقائد

شرح

شرح العقائد النسفيه

اسم المؤلف

مولانا عبدالله الشهير بلا جبر الكوهستانی

حقوق الطبع محفوظة

اسم الكتاب ــــــــــــــ لباب العقائد الحنفية

شرح شرح العقائد النسفية

اسم المؤلف ــــــــــــــ مولانا عبد الله الشهير بلا . . ر

الكوهستان

عدد النسخ ــــــــــــــ الف نسخة

عام الطبع ــــــــــــــ شوال المكرم : ١٤٢٠ هـ

الفن ــــــــــــــ علم الكلام

الناشر ــــــــــــــ المكتبة الرحمانية

قصه خوانی بشاور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب، وانقذ به عباده عن الضلال و العذاب، وارشدهم به سبيل الرشاد وانجاهم به عن العقاب، وارسل رسوله بالهدىٰ و دين الحق وانذرهم عن سوء الحساب، فاظهر دينه على الاديان كلها وعلا - **شعر** :

افلت شموس الاولين وشمسنا　　وقفت على افق العلى لا تغرب.

لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يعنى لايجد له الباطل سبيلا من جهة من الجهات. **شعر** :

وباق شرعه فى كل وقت　　الى يوم القيامة وارتحال

لا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف. وتقدست ذاته عن الانداد والاكفاء، وتلألأت على وجود الكائنات انوار جبروته وازهار ملكوته الغراء، وتحيرت احلام الاذكياء عن درك ذاته الكبرياء، وعجزت عن تحصيل كنهه عقول العقلاء، يا من دل على ذاته نظام مصنوعاته، وشهد على وحدانيته وجود كل شئ من مكوّناته، صل على رسولك سيد المرسلين ونبيك خاتم النبيين وحبيبك امام الانبياء وتاج الاصفياء محمد المبعوث بالدين الحق والهدىٰ كافة للناس والورىٰ، وعلى آله البررة الكرام الاتقيا، وعلى اصحابه الذين هاجروا معه ونصروه واعانوه فى ساعة العسرة من المهاجرين والانصار وعلى العشرة المبشرة بالجنة سيما الخلفاء الراشدين الاخيار.

وبعد : فيقول العبد الفقير الى عفو ربه القدير اسير ذنبه الغفير ابو الرياض **عبد الله** الشهير **بلاجبر** بن جعفر بن عبد الرحيم بن عبيد الله تجاوز الله تعالى عن ذنوبهم وادخلهم الله تعالى بحبوح الجنان وحفظهم عن شر النيران واعطى صحائف اعمالهم بالايمان :

ان علم الكلام كان رئيس العلوم الدينية واساس العلوم الشرعية والف فيه الزبر

المعتبرة منها شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازانی المتداول بين ايدی الفضلاء الاذكياء وقد صدرت الشرح على الحصة الاولی منه المسمّٰی بلباب العقائد الحنفية وبقی الشرح على الحصة الثانية فقد جمع نفر من الاحباب واقترحوا منی ان اكشف لهم اسرار ما بقی منه، وابرز لهم إستاره فقد شرعت بحبل توفيق اللّٰه تعالی وعونه ومستهدياً الی سواء الطريق فجاء بحمد اللّٰه تعالی على الطور الاوجز من الطور السابق لاعراض الفضلاء والمحصلين عن مطالعة الشروح الطوالة ولله الحمد فی الاولی والآخرة.

﴿ **وعذاب القبر للكافرين الخ** ﴾ كالعذاب بعد الموت وقبل الحشر سواء دفن ذلك الميت فی القبر ام لا او العذاب فی القبر خصه لكونه اكثر مقراً للاموات ويدوم ذلك العذاب للكافرين الی يوم القيامة سوی يوم الجمعة وسوی شهر رمضان من كل سنة فانه يرفع عنهم فيهما ثم يعود. ثبت فی حق الكافر خاصة أنه جعل فی قبره تسعة وتسعين تنينا تنهسه وتلدغه ووجّه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماء للّٰه تعالی.

﴿ ولبعض عصاة المؤمنين ﴾ المراد بالعصاة من مات على العصيان بدون التوبة فان التائب من الذنب كمن لاذنب له ومن لاذنب فلا يعذب ثم بين السعد فائدة تقييد العصاة بالبعض بقوله :﴿ وخص ﴾ ای المصنف ﴿ البعض ﴾ ای بعض العصاة ﴿ لان منهم ﴾ ای من العصاة ﴿ من لا يريد اللّٰه تعالی تعذيبه ﴾ كالمؤودة والشهيد والمتوفی يوم الجمعة او ليلتها ﴿ فلا يعذب ﴾ ای من لايريد اللّٰه تعالی تعذيبه ولما لم يعذب بعض العصاة فعذاب الابرار بالطريق الاولی.

﴿ **وتنعيم اهل الطاعة** ﴾ ای حصول النعمة للذين اطاعوا اللّٰه تعالی ورسوله فيما جاء به من الاحكام الاصلية والفرعية. قدم ذكر العذاب على ذكر النعمة لان النصوص الواردة فی عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة فی حصول النعمة فيه، ولان دفع المضرة مقدم على جلب النفع ﴿ بما يعلمه اللّٰه تعالی ويريده ﴾ متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع يعنی عذاب القبر بشئ يعلمه اللّٰه تعالی ويريده وتنعيم اهل الطاعة بشئ يعلمه اللّٰه تعالی ويريده، وقد بين فی دين النبی عليه السلام انواع العذاب فی القبر كضيقه ولدع

الشجاع ونحو ذلك واصناف النعم كالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له. يرد : انه خالف المصنف عما وقع فی عامة الكتب من الاقتصار على ذكر العذاب فقط ؟ دفعه بقوله ﴿ وهذا ﴾ ای ذكر العذاب والتنعيم ﴿ اولی الخ ﴾ ثم بين وجهی الاقتصار على التعذيب الاول بقوله ﴿ على ان النصوص الخ ﴾ والثانی بقوله ﴿ وعلى ان عامة اهل القبور آه ﴾ ووجه اولوية ما ذكره المصنف ان الاقتصار على احد القسمين فی معرض البيان توهم نفی احد القسمين وهو خلاف الواقع. ﴿ وسؤال منكر ونكير ﴾ انكر الجبائی وابنه والبلخی تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له فرد السعد عليهم بقوله ﴿ وهما ملكان الخ ﴾ عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير. وهما جنسان من الملائكة تحتهما افراد كثيرة والا ففی ساعة واحدة يتفق اموات فی اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع فی آن واحد، ولا يبعد ان تنكيرهما اشارة الى ذلك.

﴿ قال السيد ابو الشجاع ﴾ من الاحناف ﴿ ان للصبيان ﴾ سواء كانوا صبيان المؤمنين والمشركين ﴿ سؤالا ﴾ عن الميثاق ﴿ وكذا للانبياء ﴾ والظاهر ان سؤال الانبياء عليهم السلام ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال فی المتن ﴿ عند البعض ﴾ خلافا لاكثرهم لانه قد صح انه لا سؤال لبعض الصلحاء فان الانبياء اولى به وقيل يسأل عن حال امته لا عما ذكر. ﴿ ثابت كل من هذه الامور ﴾ فيه ايماء الى وجه افراد الخبر عن المتعدد ای العذاب والتنعيم والسؤال ﴿ بالدلائل السمعية ﴾ كما ذكر السعد فی الكتاب ﴿ لانها ممكنة ﴾ بالامكان الخاص ليس مستحيلة حتى يجب تأويل الدلائل السمعية الواردة فيها بل يجب ابقائها على ظواهرها ﴿ اخبر بها ﴾ ای بتلك الامور ﴿ الصادق ﴾ الله تعالى والنبی ﷺ فلا تقبل النسخ اذ لا نسخ فی الاخبار قيل لا بد من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض، الا ان هذا القيد يمكن ان يستفاد من قوله على مانطقت به النصوص لان ما له معارض ليس نصا عند اهل التحقيق. ﴿ قال الله تعالى النار يعرضون ﴾ ای آل فرعون ﴿ عليها ﴾

ای علی النار ﴿ غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ﴾ یقال ﴿ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ﴾ وجه الدلالة ما ذکره صاحب المواقف من ان عطف عذاب یوم القیامة علی عرض النار غدوا وعشیا فهما متغایران ولا شبهة فی کون العرض قبل الانشار من القبر کما یدل علیه صریح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآیة فی شان الموتٰی ﴿ وقال اللّٰه تعالی ﴾ فی قوم نوح علیه السلام ﴿ اغرقوا فادخلوا نارا ﴾ والفاء للتعقیب من غیر تراخٍ فهی تدل علی ان ادخال النار عقیب الغرق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القیامة متراخٍ عنه زماناً طویلاً فقد ثبت العذاب بعد الموت قبل الحشر وهو المراد بعذاب القبر ٣- وقال اللّٰه تعالی ربنا امتّنا اثنتین واحییتنا اثنتین آلایة - قال الامام الرازی تقریره : انهم اثبتوا لانفسهم موتتین فاحدهما مشاهد فی الدنیا فلا بد من حیوة اخری فی القبر حتی یصیر الموت الذی یحصل عقیبها موتاً ثانیاً وذلك یدل علی حصول الحیوة فی القبر فتحقق مدرك الالم فیعذب.

٤ - وقال اللّٰه تعالی : ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللّٰه امواتاً بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتاهم اللّٰه .

٥ - وقال اللّٰه تعالی : فلنذیقنهم من العذاب الادنی دون العذاب الاکبر ای عذاب الدنیا وعذاب القبر. ٦ - وقال اللّٰه تعالی : سنعذبهم مرتین : ای مرة فی القبر ومرة فی الآخرة. ﴿ قال النبی ﷺ استنزهوا من البول ﴾ ای اطهروا منه والمراد طلب النزاهة والنظافة من البول، علل النبی ﷺ الامر بالنزاهة بقوله :

﴿ فان عامة عذاب القبر ﴾ ای اکثره منه ﴾ ای من وصول البول الی البدن ﴿ قال اللّٰه تعالی یثبت اللّٰه الذین آمنوا بالقول ﴾ ای بالقول الحق الثابت فی قلوبهم وهو التوحید وتصدیق النبی ﷺ ﴿ نزلت ﴾ هذه الآیة ﴿ فی عذاب القبرآه وقال علیه السلام اذا اقبر المیت ﴾ ای وضع فی القبر ﴿ اتاه ملکان ﴾ الحدیث ﴿ وقال النبی ﷺ القبر روضة من ریاض الجنة ﴾ الحدیث وقال النبی ﷺ یا میمونة تعوذی من عذاب القبر، وقال النبی ﷺ تعوذوا باللّٰه من عذاب القبر، تعوذوا من عذاب القبر - فی حدیث طویل رواه مسلم عن زید بن ثابت وقد استعاذ النبی ﷺ من عذاب القبر فثبت منه عذاب القبر بلا مریة ﴾

وبالجملة الاحاديث آه ﴾ نبّه السعد به على ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخباراً احاداً لاينافی كونها دليلاً مفيداً لليقين والقطع لان الخبر المتواتر على نحوين لفظی وهو ان يكون لفظه منقولاً بعينه كالقرآن المنقول وقد مضى تعريفه وحكمه ومعنوی وهو ان يكون الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مروی من الاحاد بلا تواتر لكن يكون المعنی المشترك بين الفاظه مرويا بالتواتر كجود الحاتم والتواتر المعنوی ايضاً حجة قطعية مثل التواتر اللفظی فثبت بهذه الاخبار عذاب القبر على سبيل اليقين والقطع.

﴿ وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة ﴾ وجوزه بعضهم وطائفة من الكرامية بناء على جواز تعذيب الجماد ﴿ والروافض ﴾ ای بعضهم فهو عطف على المعتزلة والجهمية مستمسكين بالسمع والعقل، اما السمع فقوله تعالى : امن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة آلاية فلم يذكر فيها الا الحذر عن الآخرة ولو حصلت الحيوة فی القبر لكان الحذر عنها حاصلاً ولو كان كذلك لذكره، ولما لم يذكره علمنا انها غير حاصلة ؟ قلنا : ان قوله يحذر الآخرة تدخل فيه حيوة القبر مطلقا سواء كانت فی القبر او فی القيامة.

٢- وقوله تعالى : فما نحن بميتين الا موتتنا الاولى - ولو حصلت لهم الحيوة فی القبر لقد كانوا ماتوا مرتين وذلك خلاف مقتضى الآية فلم يوجد مدرك الالم فلم يعذب فی القبر ؟ قلنا ان الموت الذی حصل بعد حيوة ضعيف كالحيوة التی حصلت فی القبر فلم يعتبر موتاً ٣ - وقوله تعالى : لايذوقون فيها الموتة الا الموتة الاولى - ولو كان فی القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف فی احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط. فان قيل : ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت فی الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها. قلنا : هو منقطع ای لكن ذاقوا الموتة الاولى.

٤ - وقوله تعالى وكنتم امواتاً فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الاية.

٥ - وقوله تعالى : ربنا امتّنا اثنتين واحييتنا اثنتين الآية ولو كان فی القبر احياء لكانت

الاحياء ات ثلثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر.

٦- وقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور ولو كان فى القبر احياء لصح اسماع.

والجواب : ان اثبات الواحد او اثنين لاينفى وجود الثانى والثالث والظاهر ان المراد ان الاماتة فى الدنيا والاحياء فى الآخرة ولم يتعرض لما فى القبر لخفاء امره وضعف اثره واما قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان فى الدنيا وفى القبر وكذا الاحياء وترك ما فى الآخرة لانه معاين. واما قوله تعالى : وما انت بمسمع من فى القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع فى ان الميت لايسمع كذا قال فى شرح المقاصد. واما البعض فما اشار اليه السعد بقوله ﴿ لان الميت جماد لا حيوة له ﴾ تفسير للجماد ﴿ ولا ادراك له ﴾ من قبيل عطف اللازم على الملزوم فلا يدرك الالم ﴿ فتعذيبه محال ﴾ فالنصوص الناطقة به مؤولة لا تحمل على ظواهرها. قال ابن جرير الطبرى ان الميت عذب بعذاب بلا حيوة ويؤيده قوله تعالى وان منها (الحجارة) لما يهبط من خشية الله والخشية فرع الادراك وما روى من تسليم الاحجار والاشجار على النبى ﷺ والتسليم لايكون بلا اداراك فلا يبعد ان يخلق الله تعالى فى الجماد ادراكاً يكون سبباً للتعذب والتنعم والمستبعد مستبعد من قدرة الله تعالى ومنكر عن خوارق العادات.

والجواب عن استدلالهم :

﴿ انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء ﴾ للميت ﴿ او فى بعضها ﴾ اى بعض اجزائه ﴿ نوعاً من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم ﴾ قال فى شرح المقاصد اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار ولكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا ؟ وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لايعرف حيوته كمن اصابته سكتة انتهى. ﴿ وهذا ﴾ اى الادراك المذكور ﴿ لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ﴾ لان المستلزم لاعادته انما هو الحيوة الكاملة التى معها الافعال الاختيارية وادراك الالم واللذة يحصل بادنى تعلق الروح

بالبدن سواء کان فوق السماء السابع ﴿ او محبوسا فی السجن ﴾ : هذا دفع دخل وهو ان خلق الحیوة لایکون الا باعادة الروح الی بدن المیت فی القبر فیجب ان یذوقوا موتا ثانیاً قبل البعث وهذا ینافی قوله تعالی لایذوقون فیها الموت الا الموتة الاولی. توضیح الدفع ظاهر مما قلنا وهو ان الحیوة المستلزمة لاعادة الروح هی الحیوة الکاملة وحیوة القبر ضعیفة فلا تستلزم لاعادته. قال ابن القیم : الاحادیث مصرحة باعادة الروح الی البدن عند السوال فالقول بعدم اعادته غیر موجه فبقی اشکال المعتزلة علی حاله ویمکن دفعه بان حیوة القبر باعادة الروح الی البدن ضعیفة فلا یسمی زوالها موتاً فلذا قال اللّٰه تعالی لایذوقون فیها الموت الا الموتة الاولی.

﴿ ولا ان یتحرك ﴾ ای هذا لا یستلزم ان یتحرك المیت ﴿ ویضطرب ﴾ تفسیر لیتحرك.

﴿ اویری اثر العذاب علیه ﴾ ای علی المیت من الجروح وآثار الخرق ﴿ حتی ان الغریق فی الماء الخ ﴾ جواب عن اشکال المنکرین لعذاب القبر قالوا لو کان المیت معذبا فی البرزخ لاضطرب لاجل تعذیبه او یری علیه آثار العذاب مع انا اذا نظرنا الیه لم نر شیئا من ذلك فعلمنا انه لا یعذب فی القبر فالقول بالتعذیب سفسطة لا سیما الغریق فی الماء کیف یتصور احراقه فی الماء البارد ۲- وان الذی اکلته السباع لو عذب لزم احراق بطونها وهو خلاف عن الواقع والحس ۳- وان الذی صلب یراه الناظرون بلا عذاب فی الهواء.

توضیح الجواب المرموز الیه فی کلام السعد ان التعذیب فی البرزخ امر خفی لم نطلع علیه لان حواسنا قاصرة عن ادراك اشیاء کثیرة فلا استبعاد فی خفاء هذا التعذیب علیها کما ان جبرئیل ینزل علی النبی ﷺ ویکلمه ولا یشعر الحاضرون بذلك وکما ان صاحب السکتة حی ولا ندرك حیوته فلا ندرك شیئا الا ما خلق اللّٰه تعالی ادراکه فینا. او نقول : انا لا نسلم ان الانسان عبارة عن هذا الهیکل المخصوص والبدن المحسوس بل هو عبارة عن الروح الذی هو مفسر بالجسم النورانی الساری فی البدن فالتعذیب یحصل له لا للهیکل او للاجزاء الاصلیة الباقیة فلا یمتنع ان لا یشاهده الناظر.

﴿ ومن تأمل فی عجائب ملکه ﴾ ای عالم الشهادة او العالم السفلی ﴿ و ملکوته ﴾ ای عالم الغیب او العالم العلوی ﴿ وغرائب قدرته ﴾ ای مقدوراته الغریبة ﴿ و جبروته ﴾ قال السید السند عالم الجبروت و العظموت عالم الاسماء و الصفات عند البعض و الاکثر انه عالم الاوسط وهو البرزخ. ﴿ لم یستبعد امثال ذلک ﴾ ای المذکور من الامور ﴿ فضلا عن الاستحالة ﴾ کما ادعاها المنکر فیه ایماء الی التشنیع علی المنکرین بعدم تأملهم فی قدرة خالق السماء و الارض فاستبعدوا عذاب القبر و تنعیمه ثم بین السعد وجه ایراد احوال القبر متوسطا بین امر الدنیا و الآخرة بقوله :

﴿ واعلم انه لما کان احوال القبر مما هو متوسط بین الدنیا و الآخرة افردها بالذکر ﴾ بان ذکرها بعنوان مغائر عن عنوان احوال الحشر ﴿ ثم اشتغل ﴾ ای المصنف ﴿ ببیان حقیة الحشر و تفاصیل ما یتعلق بامور الآخرة و دلیل الکل انها امور ممکنة ﴾ بالامکان الخاص لاستواء الطرفین فیها ﴿ اخبر بها الصادق ﴾ ای الله تعالی ورسوله ﷺ او جبرئیل علیه السلام فعلی الاول قوله ﴿ نطق به الکتاب و السنة ﴾ تاکید و علی الثانی تاسیس و ستقف علی نطقهما فی موضعه و انعقد علیها اجماع الامة و کل ما هذا شانه فیکون القول بها حقا و التصدیق بها واجباً و اشار السعد الی نتیجة هذا الدلیل بقوله ﴿ فتکون ﴾ ای تلک الامور.

﴿ ثابتة ﴾ و التصدیق بها واجباً ﴿ وصرح بحقیة کل الخ ﴾ دفع وهم وهو انه لما کانت تلک الامور ممکنة اخبر بها الصادق و نطق بها الکتاب و السنة فلم نص المصنف علی حقیة کل واحد منها حاصله صرح بحقیتها ﴿ تحقیقا و تاکیداً و اعتناءً بشانه ﴾ ای بشان کلواحد منها فقال :

﴿ **والبعث** ﴾ یجئ البعث بمعنی الایقاظ عن النوم قال الله تعالی فی شان اصحاب الکهف و کذلک بعثناهم لیتساء لوا بینهم الآیة و بمعنی ارسال الرسول بالوحی الی الخلق قال تعالی هو الذی بعث فی الامیین رسولا الآیة و بمعنی الذی ذکره السعد بقوله ﴿ وهو ان یبعث الله تعالی الموتی من القبور ﴾ قال الامام الرازی مسئلة المعاد مبنیة علی ارکان اربعة و ذلک لان الانسان هو الوالد الصغیر وهذا العالم هو العالم الکبیر و البحث فی کل

منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو الموت والثانی انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما قديرا يوصل اليه الثواب والعقاب. والثالث كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء. والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فی شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار انتهی.

قال شارح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة فی مسئلة المعاد علی خمسة:

١- الاول: ثبوت المعاد الجسمانی فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

٢- والثانی: ثبوت المعاد الروحانی فقط وهو قول الفلاسفة الالٰهيين.

٣- والثالث: ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمی والغزالی والراغب وابی زيد الدبوسی ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخری الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا ان الانسان بالحقيقة وهو النفس الناطقة هی المكلف والمطيع والعاصی والمثاب والمعاقب والبدن يجری منها مجری الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد اللّٰه تعالی حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فی الدنيا.

٤- والرابع: عدم ثبوت شئ منهما هذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعين.

٥- والخامس: التوقف فی هذه الاقسام هو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لی ان النفس هل هی المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هی جوهر باق فيمكن المعاد حينئذ انتهی. ﴿بان يجمع اجزائهم الاصلية﴾ وهی التی تعلق بها الروح اولاً او هی المتكونة من المنی او التراب الذی يعجنه الملك بالمنی كما ورد فی الحديث ٤- او التی كانت موجودة فی الشخص قبل ان يتغذی. ﴿ويعيد الارواح﴾ الی تلك الاجزاء بعد اجتماعها قال فی شرح المقاصد ان القائلين بصحة الفناء وبحقية حشر الاجساد اختلفوا فی ان ذلك بايجاد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقی وتزول

اعراضها المعهودة ثم تعاد بينها ولم يدل قاطع سمعی علی تعين احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يستحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد، والله اعلم انتهى.

توضيح المقام : على ما حققه الانام ان اهل الحق بعد اتفاقهم على حشر الاجساد اختلفوا فيما بينهم فی كيفية حشر الاجساد على اقوال ثلثة مذكورة فی كلام الشارح احتج الاولون بوجوه : الاول :

١ - الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المعتزلة واهل السنة. والثانی ٢ - قوله تعالى هو الاول والآخر ای فی الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها.

٣ - والثالث : قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليل على الصانع وذلك من اعظم المنافع.

٤ - والرابع قوله تعالى وهو الذی يبدء الخلق ثم يعيده، كما بدأنا اول خلق نعيده، كما بدأكم تعودون، والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون تخلل العدم.

٥ - والخامس قوله تعالى كل من عليها فان، والفناء هو العدم. ٦ - والسادس قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه، فلو بقيت الاجزاء لم تصدق الكلية.

واحتج الآخرون بوجوه ايضا ١ - الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعاً عندنا بالنصوص الواردة فی ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصی، بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبدء بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه.

٢ - والثانی قصة ابراهيم عليه السلام : قال رب ارنی كيف تحی الموتى، فامره ان يأخذ اربعة من الطير ويقطع اجزائها وفرقها على الجبال ثم يدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعادت طيوراً.

٣ - والثالث قصة عزيز عليه السلام حيث رأى عظام حماره يخلق عليه اللحم ويتصل

بعضها ببعض حتی قام حیّاً، والشارح اختار ههنا القول الثانی لانه لایکون حشر الاجساد علی هذا اعادة المعدوم بخلاف القول الاول وآثر القول بالتوقف فی المقاصد وشرحه لما مر فی قول امام الحرمین ﴿ حق ﴾ ١ - لقوله تعالی فاذاهم من الاحداث الی ربهم ینسلون .

٢ - وقوله تعالی فسیقولون من یعیدنا قل الذی فطرکم اول مرة ٣ - وقوله تعالی ایحسب الانسان ان لم نجمع عظامه بل قادرین علی ان نسوی بنانه. ٤ - وقوله تعالی وقالوا لجلودهم لم شهدتم علینا قالوا انطقنا اللّٰه الذی انطق کل شیٔ. ٥ - وقوله تعالی کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها ٦ - وقوله تعالی یوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علینا یسیر. ٧ - وقوله تعالی افلا یعلم اذا بعثر ما فی القبور .

٨ - وقوله تعالی حکایة عن ابراهیم علیه السلام رب ارنی کیف تحی الموتٰی الی غیر ذلك من الآیات وفی الاحادیث ایضا کثیرة ﴿ ٩ - لقوله تعالی ثم انکم یوم القیمة تبعثون ﴾ ١٠ - وقوله تعالی ﴿ قل یحییها الذی انشأها اول مرة ﴾ تلك عشرة کاملة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروریات الدین وانکاره کفر بین ﴿ وانکره الفلاسفة والطبیعیون وزعموا ان الانسان هو هذا الهیکل المحسوس بماله من المزاج والقوی والاعراض وان ذلك یفنی بالموت وزوال الحیوة ولا یبقی الا المواد العنصریة المتفرقة ﴾ بناء علی امتناع اعادة المعدوم بعینه ﴾ دلیل لانکارهم.

توضیحه : ان المعاد الجسمانی موقوف علی اعادة المعدوم وهی مستحیلة وجه التوقف علی تقدیر کونها ایجاداً بعد الفناء ظاهر واما علی تقدیر کونها جمعاً واحیاء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التالیف والمزاج والحیوة وکثیر من الاعراض والهیئات. والجواب منع امتناع الاعادة.

اعلم ! ان جمهور المتکلمین اتفقوا علی جواز اعادة المعدوم وزعم الحکماء علی امتناعها واما المعتزلة فذهبوا الی جواز اعادة الجواهر لکن بناء علی بقاء ذواتها فی العدم حتی لو بطلت لاستحالت اعادتها. واختلفوا فی الاعراض فقال بعضهم یمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما یعاد معنی فیلزم قیام المعنی بالمعنی والی هذا ذهب بعض

اصحابنا. وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التى لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدوراً للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما يكون مقدوراً للعبد وجوزوا اعادتها.

ولنا اقناعاً : ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان ما لم يدل عليه البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل، والزاماً : ان المعاد مثل المبدء بل عينه لان الكلام فى اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشئ ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وقد يستدل على جوازها بقوله تعالى وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه لكن الاقرب ان تحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وتفتتت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم.

فان قيل : ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته تعالى قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها ؟ قلنا : كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة يكون من جهة القابل بزيادة استعداده القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل سواء.

وتمسك الحكماء على امتناعها بوجوه. ١- الاول : انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه وما ذلك الا كتخلل الوجود بين العدمين السابق واللاحق. ٢ - والثانى : انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واعادة الوقت غير معقولة لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق. وردّ بانا لانسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس.

٣ - والثالث : ان المعدوم تمنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع عليه الحكم بصحة العود لان الحكم بثبوت شئ لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة.
والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو عند ثبوت الصفة له فى الخارج.

وما يقال : ان القضية تكون حينئذ ذهنية فلا يفيد الا صحة العود فى الذهن ليس بشئ لانا نأخذ للقضية مفهوما عاما وهو ان ما يصدق عليه الوصف العنوانى فى الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم فى الخارج يصدق عليه انه يوجد فى الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ فى الذهن محكوم عليه بالمحمول.

فالمعنى ههنا ان المعنى الذهنى المعدوم فى الخارج يصح ان يعاد ويوجد فى الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن يتولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود فى الخارج حال الحكم وبالجملة اعادة المعدوم ممكنة فانهدم اساس مزعوم الفلاسفة.

﴿ وهو ﴾ اى امتناع اعادة المعدوم ﴿ مع انه ﴾ ذلك الامتناع ﴿ لا دليل لهم عليه ﴾ فان قيل قد اقاموا الدلائل عليه فكيف يصح نفيها دفعه بقوله ﴿ يعتد به ﴾ حاصله ان هذه الدلائل غير معتد بها لما عرفت فيما سلف ﴿ غير مضر ﴾ خبر لقوله ﴿ هو بالمقصود ﴾ وهو البعث بالمعنى الذى ذكره السعد فيما سبق حاصله لانريد من الحشر الايجاد بعد الاعدام كما هو منصور بعض العلماء فى تفسيره ﴿ لان مرادنا ﴾ من الحشر ﴿ ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ﴾ وقد سلف تفسيرها فتذكر. ﴿ للانسان ويعيد روحه اليه ﴾ كما هو مختار بعض العلماء فى تفسير الحشر وآثره السعد فى هذا الكتاب والتوقف فى شرح المقاصد ﴿ سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم ﴾ يعنى هذه الاعادة ليست اعادة المعدوم بعينه التى قلتم بامتناعها وان سميتموها اعادة المعدوم والتسمية لا تغير حقيقة الشئ ولا تخرجه عنها.

وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه. وفيه ان هلاك الشئ خروجه من صفاته المطلوبة منه والمطلوب من الجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فتفريق المركبات اهلاك لكل واحد من الاجسام والاجزاء لخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما.

وقال الغزالیؒ : الممكن فی حد ذاته هالك دائما لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار ويلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى اللّٰه وهو مخالف بظاهر قوله تعالى ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللّٰه.

وقد علم من كلام السعد انه قائل بالمعادين واليه يميل كلام كثير من العلماء ومنهم الغزالی ومعنى ذلك ان يخلق اللّٰه تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدن فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك وكذلك قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا.

فان قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية. قلنا : العبرة فی ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذلك الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص الصبی الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء، ولا يقال لمن جنى فی الشباب فعوقب فی المشيب انها عقوبة لغير الجانی فالعمدة عندنا فی اثبات الحشر بالمعنى المذكور دليل السمع وعند المعتزلة دليل العقل وهو انه يجب على اللّٰه تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتأتى ذلك الى باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به فهو واجب.

﴿ وبهذا ﴾ بما سلف من ان البعث جمع الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها ﴿ سقط ما قالوا ﴾ فی الاعتراض علی من قال ان البعث بحشر الاجساد. ﴿ انه ﴾ ای الشان ﴿ لو كان انسان انسان بحيث صار ﴾ الانسان الماكول ﴿ جزأ منه ﴾ ای من الانسان الآكل وقد قلتم ان الحشر يكون باعادة الاجزاء فنقول:

﴿ فتلك الاجزاء ﴾ الموجودة فی الانسان الآكل ﴿ اما ان تعاد فيهما ﴾ ای فی الآكل والماكول ﴿ وهو محال ﴾ ضرورة امتناع وجود جزء واحد فی آن واحد فی المكانين ﴿ او فی احدهما ﴾ اما فی الاكل او الماكول ﴿ فلا يكون الآخر معاداً بجميع اجزائه ﴾ هذا تقرير شبهة الفلاسفة ﴿ وذلك ﴾ ای وجه سقوط شبهتهم ثابت ﴿ لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الی آخره ﴾ وقد سلف بيانها منا فتذكر!.

﴿ **والاجزاء الماكولة** ﴾ ای الاجزاء الموجودة فی الآكل الحاصلة من غذاء انسان مأكول ﴿ فضلة ﴾ زائدة ﴿ فی الآكل ﴾ فلا تعاد وهی فيه بل تعاد فی الانسان الماكول ان كانت اصلية ﴿ لا اصلية ﴾ ای ليس الاجزاء الماكولة اصلية للآكل فاندفعت شبهة الفلاسفة باختيار الشق الثانی بدفع ما يرد عليه قيل يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التی هی الانسان فی الحقيقة يقبضها الملك باذن اللّٰه تعالی عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب.

وفيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالی قال من يحی العظام وهی رميم قل يحييها الذی انشأها اول مرة فانه صريح فی ان المحشورة هی الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب. ﴿ فان قيل هذا ﴾ ای القول بالبعث ﴿ قول بالتناسخ ﴾ وهو انتقال الروح من جسم الی جسم آخر.

زعمت التناسخية: ان كل روح ينتقل فی مائة الف واربعة وثمانين من الابدان وقد افتی اهل الحق بكفر الفرقة التناسخية لانكارهم القيامة والجنة والنار وانما كان القول بالبعث قولاً بالتناسخ ﴿ لان البدن الثانی ﴾ هو البدن الاخروی ﴿ ليس هو الاول ﴾ ای البدن الدنيوی.

﴿ لما ورد فی الحديث من ان اهل الجنة جرد ﴾ جمع اجرد وهو من لا شعر علی

بدنه الا شعر الزینة ﴿ ومرد ﴾ هو جمع امرد وهو من لا حیة له. عن معاذ بن جبلؓ : یدخل اهل الجنة مکحلین ابناء ثلاثین وقیل ثلاث وثلاثین رواه الترمذی. ﴿ وان الجهنمی ضرسه مثل احد ﴾ عن ابی هریرة قال قال رسول الله ﷺ ضرس الکافر مثل احد وغلظ جلده مسیرة ثلث رواه مسلم فلا محالة یکون البدن الثانی لیس هو الاول وهل هذا الا التناسخ.

﴿ ومن ههنا ﴾ ای من اجل ان البدن الثانی غیر البدن الاول ﴿ قال ﴾ بعض الاجلة ﴿ ما من مذهب الا وللتناسخ قدم راسخ فیه ﴾ فی هذا المذهب لعل مراده من التناسخ المعنی العام لا المعنی الخاص. ﴿ قلنا انما یلزم التناسخ لو لم یکن البدن الثانی مخلوقا من الاجزاء الاصلیة للبدن الاول ﴾ **ملخصه** : ان التناسخ مغایرة البدنین بحسب ذوات الاجزاء بان یکون البدن الثانی مغایراً عن البدن الاول بحسب الذات والهیئة والترکیب والتغایر ههنا فی الهیئة والترکیب لافی ذوات الاجزاء کما عرفت معنی البعث من کلام الشارح ویؤیده قوله تعالی کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها فانه یدل علی تغایر الجلدین مع اتحاد اجزائهما بناء علی تغایر الهیئة والترکیب. ﴿ وان سمی مثل ذلک ﴾ ای تعلق النفس بالبدن الثانی المخلوق من اجزاء البدن الاول ﴿ تناسخاً کان ذلک نزاعاً فی مجرد الاسم ﴾ بان هذا الانتقال یسمی تناسخاً ام لا مع عدم وجود حقیقة التناسخ فیه ولا یلتفت الی هذا النزاع فی کلام العقلاء والحال انه ﴿ لا دلیل علی استحالة اعادة الروح الی مثل هذا البدن ﴾ مطلقا لا من العقل ولا من النقل ﴿ بل الادلة ﴾ السمعیة من الکتاب والسنة ﴿ قائمة علی حقیته ﴾ ای تعلق الروح بالبدن الثانی ﴿ سواء سمی ﴾ ذلک التعلق ﴿ تناسخا ام لا ﴾ ولا عبرة بالتسمیة فانه لا تتغیر به حقیقة الشئ کما ان عمر رضی الله عنه طلب الجزیة عن بنی تغلب فقالوا لا نعطی الجزیه ولکن نعطی الصدقة مضاعفة فقال هذه جزیتکم فسموها ما شئتم".

واذا فرغنا من توضیح کلام السعد فنقص علیک من انباء الناسخیة.

فاعلم ! ان القول بالتناسخ ای تعلق النفوس بابدان اخر محکی عن کثیر من الفلاسفة وتمسکوا بانه لو لم تتعلق النفس ببدن اخر بعد المفارقة عن بدن لکانت معطلة ولا معطل

فی الوجود و کلتا المقدمتین ممنوعة بانها مجبولة علی الاستکمال و الاستکمال لایکون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس و الا لکانت عقلا لا نفسا و رد بانه ربما کان الشیء طالبا لکماله ولا یحصل لزوال الاسباب و الآلات بحیث لایحصل لها البدل ثم هم اصناف صنف منهم قالوا ان النفس تنقل فی الدنیا من بدن الی بدن آخر من الانسان دون بدن حیوان آخر.

٢- وصنف منهم قالوا انها تنتقل الی حیوان من البهائم و السباع ویسمونه مسخا.

٣ - وصنف منهم زعموا انها تنتقل الی النبات وسموه فسخاً. ٤- وصنف منهم تفوهوا انها تنتقل الی جماد وسموه رسخاً ٥- وصنف منهم جوزوا انتقالها الی جرم سماوی للاستکمال وهو بعض الفلاسفة.

ثم نقص علیك اعتقادهم فی الحشر و الجنة و النار فاعلم! انهم ینکرون المعاد الجسم وینکرون کون الجنة و النار داری ثواب وعقاب ولذات و آلام حسیة ویجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس عن الابدان و الجنة عن ابتهاجها بکمالاتها و النار عن تعلقها بابدان حیوانات اخر تناسبها فیما اکتسبت من الاخلاق و تمکنت فیها من الهیئات معذبة بما فیها من الذل و الهوان مثل تعلق نفس الحریص بالخنزیر و السارق بالفار و المعجب بالطاؤوس الشریر بالکلب ویکون لها تدرج فی ذلك الانواع و الاشخاص ای تنزل من بدن الی بدن وهو فی تلك الهیئة المناسبة مثلا تبتدی نفس الحریص من التعلق بدن الخنزیر ثم الی ما دونه فی ذلك حتی تنتهی الی النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهیئة بالکلیة وهذا کفر بواح لانهم ینکرون عن النصوص القاطعة من الکتاب و السنة الواردة فی الحشر و الجنة و النار ومن اعتقادهم الشنیع ما قالوا فی قوله تعالی کلما ارادوا ان یخرجوا منها ای من درکات جهنم التی هی ابدان الحیوانات وفی قوله تعالی فهل الی خروج من سبیل وقوله تعالی ربنا اخرجنا منها فانا ظالمون وقوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها معناه انهم کانوا مثلکم فی الخلق و المعاش و العلوم و الصناعات فانتقلوا الی ابدان هذه الحیوانات.

ولا یخفی علیك فساد هذه الهذیانات و کان منشأ تلك الفسادات هو القول

بالتناسخ. فادينا الى ابطاله بوجوه. ١- الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من البدن الآخر لزم ان تذكر شيئا من احوال بدن آخر لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا.

٢- والثانى: انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن بالبدن الآخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معاً لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لايحدث مثلها فى اعصار متطاولة.

٣ - والثالث انه لو انتقل النفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفس منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة وقد يتوهم من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل المائدة قردة وخنازير ولنفوسهم الى ابدان حيوانات أُخر.

والجواب: ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها من الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان اخر لتدبير التصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان بالمسخ.

﴿ **والوزن** ﴾ اى وزن اعمال العباد والاعمال الموزونة هى الاعمال الظاهرية فقط والايمان والتوحيد لايوزن فانه لا ضد له اى الكفر ومن المستحيل ان يؤتى لعبد واحد بكفر وايمان معاً فيستحيل ان توضع شهادة التوحيد فى الميزان والمراد من الشهادة فى حديث البطاقة النطق بهذه الكلمة والنطق بها حسنة فتوضع فى الميزان فى مقابلة سجلات السيئات ويؤيده قوله تعالى فى حديث البطاقة ان لك عندنا حسنة دون ان يقول ايماناً.

﴿ حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق ﴾ يعنى الوزن الكائن يوم القيامة وقوله تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية الآية وقوله تعالى ونضع الموازين ليوم القيامة، ولقوله عليه السلام اخرجه احمد والترمذى والحاكم وصححه وابن ماجة والبيهقى

وغيرهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ يصاح برجل من امتى على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر له تسعة و تسعون سجلاً كل سجل منها مد البصر فيقول سبحانه اتنكر من هذا شيئا ! ظلمك كتبتى الحافظون ؟ فيقول : لا يارب ! فيقول الله عزوجل افلك عذر او حسنة فيهاب الرجل فيقول لا يارب ! فيقول جل شانه بلى ان لك عندنا حسنة و انه لا ظلم عليك اليوم فتخرج له بطاقته فيها اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده ورسوله فيقول يارب ما هذه البطاقة مع السجلات فيقال انك لا تظلم فى كفة و البطاقة فى كفة فطاشت السجلات و ثقلت البطاقة و لا يثقل مع اسم الله تعالى شئ واحاديث وزن الاعمال و ان اعمال العباد توزن يوم القيامة ويكون بعد تطاير الكتب و الصحف و اخذها بالايمان و الشمائل وبعد السؤال لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون.

﴿ **والميزان** عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال و العقل قاصر عن درك كيفيته ﴾ لان الاعمال كيفيات لامقادير والوزن انما يتحقق فيما له مقدار ولهذا اختلف اهل السنة فى كيفية وزن الاعمال فذهب الجمهور الى ان صحائف الاعمال هى التى توزن بميزان له لسان و كفتان ينظر اليه الخلائق اظهاراً للمعدلة وقطعا للمعذرة ويؤيد قولهم حديث البطاقة المذكور وفيه ان هذا لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتاباً فيه اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده ورسوله مع صغره يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة.

وذهب بعض المحققين الى ان هذه الاعمال الظاهرة بصور عرضية تظهر فى النشأة الآخرة بصور جوهرية مناسبة لها فى الحسن و القبح وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله عنه ويؤيده ما فى بعض الآثار فقد روى ابن عبد البر عن ابراهيم النخعى قال يجاء بعمل الرجل فيوضع بكفة ميزانه يوم القيامة فيخف فيجاء بشئ امثال الغمام فى كفة ميزانه فيرجحه فيقال له اتدرى ما هذا ! فيقول لا . فيقال له : هذا فضل العلم الذى كنت تعلمه للناس و اخرج ابن المبارك عن حماد بن ابى سليمان بمعناه وامتناع قلب الحقائق فى

مقام خرق العادة ممنوع او مقید ببقاء آثار الحقیقة الاولی.
وذهب البعض : الی انه توزن الاشخاص واحتجوا له ما اخرجه الشیخان من حدیث ابی هریرة رضی اللّٰه عنه انه لیؤتی العظیم السمین یوم القیامة لایزن عند اللّٰه جناح بعوضة وهذا بعید جدا فاذا وضع شخص من جانب فی احدی الکفتین فما یوضع فی الآخری. وذهب البعض الی ان اللّٰه تعالی یخلق منها اجساماً علی عدد تلک الاعمال من غیر لها. وذهب البعض الی ان الوزن عبارة عن القضاء السوی والحکم العادل واستعمال لفظ الوزن فی هذا المعنی شائع فی اللغة والعرف بطریق الکنایة وذهب البعض الی ان صفة الوزن ان یجعل جمیع اعمال العباد فی المیزان مرة واحدة الحسنات فی کفة النور عن یمین العرش جهة الجنة والسئیات فی کفة الظلمة جهة النار ویخلق اللّٰه تعالی العلم الضروری لکل انسان یدرک به خفة الاعمال وثقلها. ثم اختلفوا فی مکان المیزان.
فقال العلامة الآلوسی بین الجنة والنار۲ - وقال ابو المعین هو علی الصراط فمن ثقلت حسناته نجی ومن خفت حسناته سقط فی النار واعاذنا اللّٰه منها وفی حدیث ان الجنة توضع عن یمین العرش والنار عن یساره ویؤتی بالمیزان بین یدی الرحمن کفة للحسنات عن یمین العرش مقابلة للجنة وکفة السیئات عن یسار العرش مقابلة للنار وکفتان کاطباق السموات والارض. واخرج ابن مردویه عن عائشةؓ قالت سمعت رسول اللّٰه ﷺ خلق کفتی المیزان مثل السموات والارض فقالت الملائکة یا ربنا من تزن بهذا فقال ازن به ما شئت. وذهب کثیر من المفسرین الی انه میزان حقیقی له لسان وکفتان واللّٰه اعلم بماهیته.
واختلفوا فی صاحب المیزان فقال البعض المیزان بید الرحمن عن نواس بن سمعان مرفوعا المیزان بید الرحمن یرفع اقواما ویضع آخرین یوم القیامة. وقال البعض هو بید جبرئیل علیه السلام یأخذ بعموده ناظرا الی لسانه ومیکائیل امین علیه وعن حذیفة قال صاحب المیزان یوم القیامة جبرئیل علیه السلام والتوفیق ان کل شئ بید الرحمن فجبرئیل علیه السلام ماذون منه تعالی یأخذ عموده کما فی حدیث ان جبرئیل علیه السلام یقول له عز وجل زن بینهم.

واختلفو ایضا فی کیفیة الثقل و الخفة فقال القرطبی الظاهر الثقل و الخفة مثلهما فی الدنیا فما ثقل تنزل الی سفل ثم یرتفع الی علیین وما خف طاش الی اعلی ثم الی سجین. وقال بعض المتأخرین هما علی خلاف ما فی الدنیا و ان عمل المؤمن اذا رجح صعد وثقلت سیئاته و ان الکافر ثقل کفته نحو الاخری من الحسنات و استدل بقوله تعالی والعمل الصالح یرفعه.

وكذا اختلفوا فی وزن اعمال الکفرة فقال کثیر من اهل العلم ان المیزان خاص بالمسلمین المکلفین و اما الکفرة فقد حبطت حسناتهم و اعمالهم کیف ما کانت قال اللّٰه تعالی فلا نقیم لهم یوم القیامة وزناً. وقال الامام الرازیؒ لا نقیم لهم میزاناً لان المیزان انما یوضع لاهل الحسنات و السیئات من الموحدین لتمیز مقدار الطاعة و السیئات.

وقال المحققون ومنهم الامام القرطبی توزن اعمالهم ویخفف عذابهم علی حسب حسناتهم مع انها محبطة فی حق دخول الجنة کما ورد فی حق ابی طالب و استدلوا بقوله تعالی ومن خفت موازینه فاولئك الذین خسروا انفسهم فی جهنم خالدون. وجه الاستدلال به ان الخلود فی جهنم مختص بالکفرة دون المؤمنین ومعنی قوله تعالی فلا نقیم لهم وزناً نافعاً و الدلیل علی هذا ظواهر الآیات و الاحادیث علی اقامة المیزان لکل مکلف و الجن مؤمنهم و کافرهم کالانس فی هذا الامر علی الصحیح ولا یکون فی حق الملائکة و الانبیاء علیهم السلام و الاطفال ومن یدخل من باب الایمن من هذه الامة فی الحدیث فیقال یا محمد ادخل من امتك من لا حساب علیهم من الباب الایمن الحدیث واهل الصبر لانه یصب لهم الاجر صبا بدون حساب لهم ربنا اعط کتابنا بایماننا و ادخلنا الجنة من الباب الایمن بفضلك.

﴿ وانکرته ﴾ ای الوزن ﴿ المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امکن اعادتها لم یکن وزنها ﴾ وتمسکوا لانکارهم الوزن ان الاعمال اعراض وهی لا تبقی علی ما قاله الامام الاشعری فهی معدومة فلا یمکن اعادتها و ان امکن اعادتها بناء علی ما قاله غیره من جواز بقائها فلا یمکن وزنها لانها کیفیات والوزن من خصائص الکمیات و الجواهر.

﴿ لانها معلومة لله تعالى ﴾ لانه تعالى احاط كل شئ علماً ﴿ فوزنها عبث ﴾ وهو عبارة عن فعل خال عن الفائدة يعرف قبحه بمجرد العقل فهو قبيح لعينه و الرب منزه عن القبيح وفسروا الوزن بالعدل و الانصاف و القضاء السوى وقال به المجاهد و الاعمش و الضحاك و الموازين جمع الوزن وهو العمل الذى له وزن و خطر عند الله تعالى و معنى ثقلها رجحانها وروى ذلك عن الفراء. و الجواب عن الدليل الاول ﴿ انه قد ورد فى الحديث ﴾ اى حديث البطاقة كما ذكره ﴿ كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال ﴾ وقد سلف الكلام فى هذا المسئلة فتذكر ﴿ وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ﴾.

اختلف العلماء فى تعليل افعال الله بالاغراض فذهب الشيخ الاشعرى و اتباعه الى عدم جوازه بالوجهين الاول لو كان البارئ تعالى فاعلاً لغرض لكان ناقصاً فى ذاته متكملاً بتحصيل ذلك الغير لانه لا بد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال. ٢ - والثانى لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل البارى تعالى لما كان حاصلا بخلقه ابتداءً بل بتبعية ذلك وتوسطه لان ذلك معنى الغرض و اللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية و التبعية من البعض و اللام الداخلة فى افعاله للعاقبة لا للتعليل فالمنع المطوى فى الكتاب مبنى على هذا المذهب اى لا نسلم ان وزن الاعمال الذى هو فعله تعالى معلل بعلة.

وذهب اكثر الفقهاء و المعتزلة الى جواز التعليل وقال العلامة الآلوسيؒ وانا اقول بما ذهب اليه السلف لوجود التعليل فيما يزيد على عشرة الاف آية وحديث . و التزام تاويل جميعها خروج عن الانصاف فالتسليم المذكور فى الكتاب مبنى على هذا المذهب يعنى لو سلمنا تعليل افعاله تعالى فلعل الوزن غرض لا نطلع عليه قال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا ولعل الحكمة فى الوزن اظهار المعدلة وقطع المعذرة للعصاة وسرور اهل النوال وحزن اهل الوبال ويمكن ان تكون الحكمة فى الوزن ان يطلع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر وتفسير الوزن بالعدل

و القضاء السوی مجاز ولا باعث علی ارتکابه ههنا.

﴿ والکتاب ﴾ ماخوذ من الکتب بمعنی الجمع او من الکتابة ﴿ المثبت فیه طاعات العباد ومعاصیهم ﴾ وَصَفَ بما ذکر تنبیهاً علی ان المراد به معهود و المراد من الکتاب الجنس و الجنس مشتمل علی القسمین معاً ﴿ یؤتی ﴾ ای الذی یؤتی لیکون وصفا بعد وصف ویتم بیان العهد ﴿ للمؤمنین بایمانهم وللکفار بشمائلهم ووراء ظهورهم ﴾.

اختلفوا فی کیفیة الاعطاء فقیل تغل یمناه الی عنقه و تجعل شماله وراء ظهره فیؤتی کتابه وقیل تلوی یده الیسریٰ من صدره الی خلف ظهره ثم یعطی کتابه وقیل ان شماله تدخل فی صدره حتی تخرج من وراء ظهره فیأخذه. ﴿ حق ﴾ ای بالسمع ﴿ لقوله تعالی ونخرج له یوم القیامة کتاباً یلقاه منشوراً ﴾ قال الحسن یقرأ امّیاً کان او غیر امّی. ﴿ وقوله تعالی واما من اوتی کتابه بیمینه فسوف یحاسب حساباً یسیراً ﴾ قوله ﴿ واذا الصحف نشرت ﴾ ای صحف الاعمال . اخرج ابن المنذر عن ابن جریج انه قال اذا مات الانسان طویت صحیفته ثم تنشر یوم القیامة فیحاسب فیها.

وقال الامام الرازیؒ یجوز ان یراد نشرت بین ایدی اصحابها وفرقت بینهم وقوله تعالی وان علیکم لحافظین کراماً کاتبین یعلمون ما تفعلون. روی عن عثمان انه سئل النبی ﷺ من ملك علی الانسان فذکر عشرین ملکاً وقیل ان کل آدمی یو کل به حین وقوعه نطفة فی الرحم اربع مائة ملك ومن یکتب الاغمال ملکان کاتب الحسنات وهو فی المشهور علی العاتق الایمن و کاتب السیئات ماسواها وهو علی العاتق الایسر و الاول امیر علی الثانی فلا یمکنه کتابة السیئة الا بعد مضی ست ساعات من غیر مکفر لها ویکتبان کل شئ من الاعتقاد والعزم والتدبیر حتی الانین فی المرض ویلزمان العبد الی مماته فیقومان علی قبره یسبحان ویهللان ویکبران ویکتب ثوابه للمیت الی یوم القیامة ان کان مؤمنا ویلعنانه الی یوم القیامة ان کان کافراً وقوله تعالی ان کل نفس لما علیها حافظ وهو من یحفظ عملها من الملائکة ویحصی علیها ما تکسب من خیر او شر وروی ذلك عن ابن سیرین وقتادة.

وقوله تعالی ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید، وقوله تعالی ووضع الکتاب فتری

المجرمين مشفقين مما فيه، وقوله تعالى ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما علموا حاضراً ولا يظلم ربك احداً. والآيات فى هذا الباب كثيرة وكذا الاحاديث منها ما روى ابو داوٗد عن عائشةؓ انها ذكرت النار فبكت فقال رسول الله ﷺ ما يبكيك قالت ذكرت النار فبكيت فهل تذكرون اهليكم يوم القيامة فقال رسول الله ﷺ اما فى ثلثة مواطن فلا يذكر احد احداً عند الميزان حتى يعلم ايخف ميزانه او يثقل وعند الكتاب حين يقال هاؤم اقرء وا كتابيه حتى يعلم اين يقع كتابه افى يمينه ام فى شماله من وراء ظهره وعند الصراط اذا وضع بين ظهرى جهنم.

وبالجملة الكتاب والسنة يدلان على ان الكتب حقيقى وعلم الآلة وما يكتب مفوض الى الله تعالى عزوجل والكاتبون هم الملائكة والمكتوب اعمال العباد وافعالهم بحيث لا يشذ شئ عنها قال تعالى : وكل شئ فعلوه فى الزبر، وقالوا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، وكل صغير وكبير مستطر.

﴿ وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب ﴾ دفع دخل وهو ان من بعض احوال الآخرة الحساب فلم سكت المصنف عن ذكره فى مقام البيان. حاصل الدفع يحتمل معنيين الاول انه سكت عن ذكر الحساب اكتفاء بكتاب الله تعالى يعنى لظهور كتاب الله تعالى الدال على الحساب فلا حاجة لذكره قال الله تعالى كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً، وقال فسوف يحسب حساباً يسيراً، وقال تعالى يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية. قال العلامة الآلوسى العرض فيه مجاز عن الحساب والمراد يومئذ تحاسبون.

وقال الامام الرازیؒ العرض عبارة عن المحاسبة والمسئلة وفيه ضعف عندى لان هذا الوجه يجرى فى المسكوت عنه عن الكتاب مع انه ذكره. والثانى انه سكت عن ذكره اكتفاء بكتاب العبد اى لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له. قال ابن عباسؓ انه لا حساب على الخلق بل يقضون من يدى الله تعالى ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال هم هذه سيئاتكم قد جاوزت عنها ثم يعطون كتبهم بايمانهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم فقرائة الكتاب من جملة الحساب.

﴿ وانكرته ﴾ اى الحساب ﴿ المعتزلة زعما منهم ﴾ لاجل زعمهم ﴿ انه ﴾ اى

الحساب والكتاب ﴿ عبث ﴾ لانه تعالى عالم بما كانوا يعملون ﴿ والجواب ما مر ﴾ من انه لان نسلم تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما هو مختار الاشعرية ولو سلمنا صحة تعليل افعاله تعالى بها على ما آثره الامام الماتريدى واتباعه فلعل فى الكتاب حكمة لا نطلع عليها قال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا. وتفسيرهم الكتاب بنفس المكلف المنقوش فيها اعمالهم مما لا يساعده اللغة ولا النقل.

تبصرة :

ان علمائنا اتفقوا على ان حساب الخلق يكون على الخالق ولا يكون على احد من العالمين قال الله تعالى ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم وخالفنا اكثر الشيعة وزعموا ان حسابهم على امير المؤمنين على رضى الله عنه واستدلوا على ذلك بما اقترحوا عليه وعلى اهل بيته من الاخبار منها قوله كرم الله تعالى وجهه انا قسيم اهل الجنة والنار قلنا : معناه ان صح ان الناس من هذه الامة فريقان فريق معى فهم على هدى وفريق علّى فهم على ضلال فقسم معى فى الجنة وقسم فى النار وزعم البعض ان الملائكة يحاسبون الناس بامر الله تعالى عزوجل وكلا القولين مخالفان عن النصوص لاسيما عن قوله تعالى ان علينا حسابهم لان الحكمة من تقديم المسند ههنا ليست الا حصر المسند اليه فى المسند واتفقوا على انه يحاسب الانبياء والملائكة والروح وحسابهم هو السوال عن ابلاغ ما يوحى اليهم.

قد اخرج ابو الشيخ وابن حبان عن ابى سنان قال اللوح المحفوظ معلق بالعرش فاذا اراد الله تعالى ان يوحى بشئ كتب فيجيء اللوح حتى يقرع جبهة اسرافيل فينظر فيه فان كان الى اهل السماء رفعه الى مكائيل وان كان من اهل الارض رفعه الى جبرئيل فاول من يحاسب يوم القيامة اللوح يدعى به ترعد فرائصه [اى تضطرب اللحمة بين الجنب والكتف او بين الثدى والكتف فالفرائص جمع الفريصة هى تلك اللحمة] فيقال هل بلغت فيقول نعم، فيقال من يشهد لك فيقول اسرافيل فيدعى اسرافيل ترعد فرائصه بلغك الروح فاذا قال نعم قال اللوح الحمد لله الذى نجانى من سوء الحساب. واخرج ايضاً

عن وهيب بن الورد قال اذا كان يوم القيامة دُعی اسرافيل ترعد فرائصه فيقال ما صنعت فيما ادی اليك اللوح فيقول بلغت جبرئيل فيدعی جبرئيل ترعد فرائصه فيقال ماصنعت فيما بلغك اسرافيل فيقول بلغت الرسل فيؤتی بالرسل فيقال ما صنعتم فيما ادی اليكم جبرئيل فيقولون بلغنا الناس وهو قوله تعالی فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين ثم تحاسب الامم مطلقاً سواء كانت امة اجابة او امة دعوة وحسابهم هو السؤال من اعمالهم الا من شاء الله تعالی ان لا يحاسبهم.

واختلفوا فی اول من يحاسب فيعلم من قول ابی الشيخ هو اللوح المحفوظ وقيل هو جبرائيل. اخرج ابن ابی حاتم عن عطاء بن السائب انه قال اول من يحاسب جبرائيل لانه كان امين الله تعالی فی وحيه الی رسله. واختلفوا فی حساب غير الثقلين من الحيوانات وحسابهم اخذ قصاص بعض عن بعض آخر فذهب كثير من اهل العلم الی انه يبعث كل حی حتی الذرة للقصاص. روی ذلك عن ابن عباسؓ ايضا وقتادة واخرج مسلم والترمذی عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ لتؤدن الحقوق الی اهلها يوم القيامة حتی يقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء وزاد احمد بن حنبل وحتی الذرة من الذرة وورد فی رواية عن الحبر تحشر الوحوش حتی يقتص من بعضها لبعض فيقتص للجماء من القرناء ثم يقال لها موتی فتموت. وقال حجة الاسلام وجماعة من المحققين كالعلامة الآلوسی الی انه لا يحاسب ولا يحشر غير الثقلين لعدم كون ذلك الغير مكلفاً ولا اهلاً للكرامة.

وقال الآلوسی وخبر مسلم والترمذی يجوز ان يكون كناية عن العدل التام وفسر قوله تعالی اذ الوحوش حشرت ای جمعت من كل جانب وذلك قبيل النفخة الاولی حين تخرج النار تفر الناس والانعام منها حتی تجتمع.

﴿ والسوال ﴾ ای سؤال منكر ونكير عن ربه ودينه ونبيه فيقول المؤمن ربی الله تعالی ودينی الاسلام ونبيی محمد ﷺ ويقول الكافر والمنافق هاه هاه لا ادری اقول ما يقول الناس وهذا ما اجمع عليه اهل السنة قال الله تعالی فوربك لنسئلنهم اجمعين، وقال تعالی فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وقال النبی ﷺ استغفروا لصاحبكم واسئلوا له التثبيت فانه الآن يسئل فان قيل : فما معنی قوله تعالی فيومئذ لا يسئل عن ذنبه

نس ولا جان ؟ قلنا : هذا فى موقف وما دل على السوال من الآيات والاحاديث فى موقف آخر. وموقف السوال على ما قيل عند الحساب وترك السوال عند الخروج من القبور.

٢- وقال ابن عباسؓ حيث ذكر السوال فهو سوال توبيخ وتقرير وحيث نفى فهو استخبار محض عن الذنب. وقيل المنفى هو السوال عن الذنب نفسه والمثبت هو السوال عن الباعث عليه. ويعود الروح الى البدن عند السوال.

قال ابن القيمؒ : الاحاديث مصرحة باعادة الروح الى البدن عند السوال لكن هذه الاعادة لا تحصل بها الحيوة المعهودة التى تقوم بها الروح بالبدن لتدبيره ويحتاج معها الى الطعام ونحوه وانما يحصل به للبدن حيوة اخرىٰ يحصل بها الامتحان بالسوال وكما ان حيوة النائم وهو حى غير حيوة المستيقظ فان النوم اخ الموت ولا ينفى عند الموت اطلاق الحيوة فكذلك حيوة الميت عند الاعادة غير حيوة الحى وهى حيوة لاتنفى اطلاق الميت بل امر متوسط بين الحيوة والموت كما ان النوم متوسط بينهما.

فالمسئول عنه عند المحققين هو البدن مع الروح. وقال البعض منا هو الروح وحده والحق هو الاول والا لم يكن للقبر بذلك اختصاص والسائل ملكان يقال لاحدهما المنكر بالفتح وللآخر النكير والفعيل بمعنى المفعول وانما سميا بذلك لان خلقهما لايشبه خلق الانسان والبهائم ولا الهوام وليس فى خلقهما انس للناظرين وقيل ملكى المؤمنين بشر وبشير وقيل ملائكة السوال جماعة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل ميت اثنان منهما ويرد على القول الاول انه كيف يخاطب ملكان جميع الموتى فى الاماكن المتباعدة فى الوقت الواحد ؟.

والجواب عنه ان عظم جثتهما يقتضى ذلك فيخاطبان الخلق الكثير فى الجهة الواحدة مخاطبة واحدة بحيث يخيل لكل واحد من المخاطبين انهما يخاطبان معه دون غيره كما ان الشمس يراها كل احد بحذائه مع كونها واحدة وقيل يسئل بالسريانى لكنه غير معروف بين المتكلمين ولا بين المحدثين وقيل يسئل كل احد بلغته والظاهر انه يكون بالعربية كما كان لسان اهل الجنة عربياً.

اتفق علمائنا علی ان کل مکلف من ھذہ الامة یسئل فی القبر بتلک الامور الثلثة سوی الشھید و المرابط یوما ولیلة فی سبیل اللہ ومن مات یوم الجمعة اولیلتھا ومن قرأ سورة الملک فی کل لیلة و المبطون لورود الاحادیث باستثناء ھؤلاء و کذا بعد الخروج عن القبر فی بعض المواقف واختلفوا فی السؤال عن الانبیاء و الاصح انھم لا یسئلون فی القبور عن شئ وما ورد فی الصحیحین من استعاذة النبی ﷺ من فتنة القبر وعذابه فھو لیقتدی به امته ولیبین لھم صفة الدعاء و کذا فی السوال عن الملائکة و الاصح انھم لایسئلون وقال القرطبی انھم یسئلون -

وکذا اختلفوا فی سوال الاطفال فقال القرطبی یسئلون بعد اکمال عقولھم ویلھمون الجواب وقال الضحاک بن مزاحم ھم یسئلون عن المیثاق الذی سبق فی صلب آدم واستدل بان النبی ﷺ صلی علی صبی وقال اللھم قه العذاب وقال السیوطی الصحیح انھم لا یسئلون و المراد من العذاب فی قوله علیه السلام وحشة القبر وبه افتی ابن الحجر العسقلانی و کذا اختلفوا فی السوال عن الجن و الاصح انھم یسئلون لعموم الادلة و لانھم مکلفون بالایمان و النبی ﷺ مرسل الیھم.

وکذا سوال الکافر الصریح فقال البعض لایسئل بل یعذب من غیر سوال و انما السوال للمنافق. وقال القرطبی و ابن القیم یسئل کل منھما حتی یاجوج وماجوج لان النبی ﷺ دعاھم لیلة الاسراء الی الاسلام فابوا فھم من اھل النار و توقفوا فی السوال عن المجنون و نحوہ وقال الجھمیة والقدریة وبعض المعتزلة ان اصحاب القبور لایسئلون عن الامور الثلثة.

ولھم وجھان عقلی ونقلی اما الاول فھو ان مبنی السوال علی الفھم و الادراک ومنشأ الادراک ھو الحیوة لانھم قالوا الحیوة منشأ العلم والقدرة وھم جمادات ولیسوا باحیاء بشھادة الحس فبانتفاء الحیوة ینتفی العلم وبانتفائه ینتفی السوال عنھم.

واما الثانی فقوله تعالی لایذوقون فیھا الموتة الا الموتة الاولی وجه الاستدلال ان مبنی السوال علی الحیوة وھی لا تحصل الا باعادة الروح الی البدن فیذوقون موتا ثانیا قبل البعث وھو خلاف موجب الآیة والجواب عن الاول ان الروح یعود الی البدن عند

السوال كما مر تحقيقه فتحقق منشأ الادراك الذى هو مبنى السوال وعن الثانى بوجهين الاول ان حيوة القبر باعادة الروح الى البدن عند السوال حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمى زوالها موتا.

وقال ابن الحجر العسقلانى ان ظاهر الحديث يدل على ان الروح يدخل فى نصف الجسد الاعلى وعلى الثانى ان الموت الحاصل بعد اعادة الروح مندرج فى الموتة الاولى لانه قبل البعث فالانكار عن السوال من اصحاب القبور غير موجه اصلا.

وحمل السعد هذا السوال على السوال فى يوم القيامة ﴿ لقوله عليه السلام ان اللّٰه يدنى ﴾ اى يقربه ﴿ المؤمن فيضع عليه ﴾ على المؤمن. اخرج الشيخان عن عدى بن حاتم قال قال رسول اللّٰه ﷺ ما منكم من احد الا يكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان وحجاب يحجبه الحديث ﴿ كنفه ﴾ فى القاموس كَنَفَ اللّٰه محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية يعنى القى عليه الحجاب النورى ﴿ ويستره ﴾ عطف اللازم اى يستر اللّٰه العبد المؤمن عن الخلائق لئلا يخجل ﴿ فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول ﴾ اى المؤمن ﴿ نعم اى رب ﴾ اى نعم يارب فاى كلمة نداء ﴿ حتى اذا قرره ﴾ اى حمله على الاقرار ﴿ بذنوبه ورأى ﴾ اى ظن المؤمن ﴿ فى نفسه انه قد هلك ﴾ نظرا الى ذنوبه ﴿ قال ﴾ اللّٰه تعالى ﴿ سترتها ﴾ اى الذنوب ﴿ فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته ﴾

[شعر] : الا لا يحزننّ اخو البلايا فللرحمن الطاف خفية

﴿ واما الكفار والمنافقون فينادى ﴾ على البناء للمفعول ﴿ على رؤس الخلائق ﴾ توبيخا لهم ﴿ هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ﴾ بعقيدة الشرك وابطان الكفر ﴿ الا لعنة اللّٰه على الظالمين والحوض حق ﴾ علم من كلام السعد هو الحوض والاصح ان الكوثر نهر فى الجنة والحوض فى الموقف قال النبى ﷺ بينما انا اسير فى الجنة اذا انا بنهر فقال جبرئيل هذا الكوثر الذى اعطاك ربك رواه البخارى وروى مسلم عن انسؓ عن النبى ﷺ انه قال اتدرون ما الكوثر قالوا اللّٰه ورسوله اعلم قال : فانه نهر وعدنى ربى وهو حوض ترد عليه امتى يوم القيامة وروى الصحابةؓ قالوا اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا

فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض فی الحشر. قلنا : الكوثر يطلق على الحوض ايضاً قال جلال الدين المحلی هو نهر فی الجنة او هو حوضه عليه السلام ترد عليه امته و كلام السعد مبنی على التفسير الثانی وقال القرطبی ان للنبی ﷺ حوضين احدهما فی الموقف قبل الصراط و الآخر داخل الجنة و كل منهما يسمى كوثراً.

﴿ ولقوله عليه السلام حوضی مسيرة شهر ﴾ ذو مسافة شهر ﴿ مائه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك و كيزانه اكثر من نجوم السماء ﴾ فی رواية فيه اباريق من الذهب و الفضة كعدد نجوم السماء. ﴿ من يشرب منه فلا يظمأ ابدا ﴾ فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعيم لا لدفع الظمأ لعدم تحقق الظمأ بعد شرب ماء حوض واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ الحوض منه بان لايشرب من ماء حوض واما ان لا يظمأ فی جهنم.

﴿ والاحاديث فيه كثيرة ﴾ صرح القاضی عياض بتواترها و ذكر من رواتها سبعة وعشرين وذكر السيوطی ستا وخمسين من الصحابة.

﴿ **والصراط حق** ﴾ ثابت بالنصوص القاطعة قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا قال العلامة ابوسعود وقيل ورودها الجواز على الصراط الممدود عليها وقال تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئلون وقال النووی فی شرح مسلم الصحيح ان المراد بالآية المرور على صراط انتهى.

وهو المروی عن ابن عباس‌ؓ وجمهور المفسرين وفی الصحيحين ان المؤمنين يمرون عليه سراعاً كطرف العين والبرق و الريح و كاجاويد الخيل و الركاب وهذا للمؤمنين بتفاوت اعمالهم قد ورد فی صحيح مسلم ان الصراط جسر مدور على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف هذا ما ذكره السعد بقوله : ﴿ هو جسر ممدود الخ ﴾ فی بعض الكتب قال النبی ﷺ ان الله تعالى خلق للنار جسرا وهو الصراط طوله مسيرة ثلثة آلاف سنة الف صعود والف هبوط وان استواء جبرئيل فی اوله وميكائيل فی وسطه يسئلان الناس عن عمرهم فيما افنوه وعن شبابهم فيما ابلوه وعن اعمالهم ماذا عملوا

و الاحاديث فى الباب كثيرة.

﴿ و انكره المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه ﴾ لدقته و حدّته كما وصفتم ﴿ و ان امكن فهو تعذيب للمؤمنين ﴾ و العذاب لهم يوم القيامة خلاف الوعد فوجب ان يحمل هذا الصراط على الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط و التفريط كما فى قوله اهدنا الصراط المستقيم ٢ - او المراد به طريقة الجنة و النار المشار اليها فى قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم ٣ - او الادلة او العباداة الشاقة كالصلوة و الزكوة ونحوهما او الاعمال التى يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها ويحمل الدقة و الحدة على صعوبة الاستقامة على الصراط و تردد الجبائى من المعتزلة فيه نفيا و اثباتاً فنفاه تارة و اثبته اخرىٰ وذهب ابو هذيل و بشر بن معمر منهم الى جوازه دون الحكم بوقوعه.

﴿ والجواب ان الله تعالى قادر على الخ ﴾ حاصله انه امر ممكن مع اخبار الصادق فالعقل يحكم بوقوعه و كفاك حجة قاطعة على الحكم بالوقوع هذه النصوص المذكورة فالانكار عنه و التردد فيه لاجل دقته وحدته غير موجه عند اولى النهى.

اللهم سهل لنا العبور على الصراط بمحض فضلك .

ثم المشهور ان الميزان قبل الصراط و الصراط قبل الحوض لكن الورود على الحوض مرتبان على الصراط وبعده بناء على ما قال القرطبى من ان للنبى ﷺ حوضين احدهما فى الموقف قبل الصراط و الآخر داخل الجنة فمن قال ان الصراط قبل الحوض اراد به الحوض داخل الجنة ومن قال انه بعده اراد به الحوض فى الموقف.

﴿ **والجنة** ﴾ وهى الحديقة ذات الشجر قيل لها ذلك لتسترها الارض بظلالها وهذه المادة تدل على الستر ﴿ حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة فى اثباتهما ﴾ اى الجنة و النار ﴿ اشهر ﴾ من كل شئ وابعد من ان تخفى ﴿ واكثر ﴾ فى العد حتى ﴿ من ان تحصى ﴾ نبه السعد بهذا الكلام على كثرة النصوص الواردة من الكتاب والسنة على اثباتهما ﴿ فتمسك المنكرون ﴾ وهم الحكماء حيث انكروا عن الجنة الموعودة وزعم القائلون بوجود عالم المثل بوجود الجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن

فی عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة علی یقول به الاسلامیون.

واما الاکثرون : فیجعلون النصوص الواردة فیهما مؤولة باللذة و الالم العارضین للروح و ذلك ان النفوس البشریة سواء کانت ازلیة کما هو رأی افلاطون اولا کما هو رأی ارسطو فهی ابدیة عندهم لاتفنی بخراب البدن بل تبقی متلذذة بکمالاتها مبتهجة بادراکاتها و ذلك سعادتها و ثوابها و جناتها علی تفاوت الاحوال واختلاف المراتب او مألمة بفقد الکمالات وفساد الاعتقادات و ذلك شقاوتها وعقابها و نیرانها علی ما لها من اختلاف التفاصیل وهذا التاویل یحکم علیهم بالکفر لانکارهم عن النصوص الصریحة الناطقة بوجود الجنة الموعودة ﴿ بان الجنة موصوفة بان عرضها کعرض السموات والارض﴾ قال الله تعالی وسارعوا الی مغفرة من ربکم وجنة عرضها کعرض السماء والارض والمراد بالعرض السعة او مقابل الطول واما هو فلا یقدر قدره الا الله واذا کانت الجنة موصوفة بما عرفت فهی اما ان تکون موجودة فی عالم العناصر او فی عالم الافلاك او فی عالم آخر وکل واحد منها باطل اما الاول فاشار الیه ﴿ وهذا ﴾ ای وجود الجنة ﴿ فی عالم العناصر محال ﴾ ضرورة امتناع ظرفیة الصغیر للکبیر فلا یمکن وجود الجنة والنار فیه ولان الجنة والنار لو کانتا فی عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان فی عالم العناصر وتعلقها بها فیها وانتم لا تقولون به وقد عرفت تحقیق هذه المسئلة فیما سلف فتذکر لتصیر علی بصیرة.

واما الثانی فاشار الیه بقوله ﴿ وفی عالم الافلاك آه ﴾ والی الثالث اشار بقوله ﴿ او فی عالم آخر خارج عنه ﴾ ای عن عالم الافلاك یعنی هذا ای وجود الجنة فی عالم الافلاك او فی عالم آخر ﴿ مستلزم لجواز الخرق ﴾ ای خرق الافلاك ﴿ والالتیام ﴾ ذکره استطراداً وذلك لان المکلفین فی جوف ذلك القمر والجنة فی الافلاك او خارجة عنها فوصولهم الی الجنة مستلزم لخرق بعض الافلاك علی التقدیر الاول ولجمیعها علی التقدیر الثانی ولا یمکن وجود المظروف بدون الظرف والمتمکن بدون المکان فانتفی وجود الجنة.

﴿ وهو ﴾ ای الخرق والالتیام ﴿ باطل ﴾ لانهم اثبتوا فی زبرهم ان الفلك متحرك

بالاستدارة ففيه مبدء ميل مستدير و الخرق يتحقق بالحركة المستقيمة فى اجزاء الفلك ففيها مبدء حركة مستقيمة فيجتمع فيه مبدئان متنافيان فامتنع الخرق و الالتيام لاستلزامه اجتماع المتنافيين. وفيه انا لا نسلم انه فيه مبدء حركة مستديرة بل القادر المختار يحركها بارادته ولو سلم فالمختار قادر على اعدام مبدء المستديرة و ايجاد مبدء المستقيمة فالخرق واقع على الافلاك وقصة المعراج تشهد عليه و كذا يشهد صعود عيسى عليه السلام الى السماء ونزوله عنه فى وقته على وقوع الخرق على السموات فالحق ان الخرق واقع على السموات فماذا بعد الحق الا الضلال.

﴿ قلنا هذا ﴾ بطلان الخرق والالتيام فى الافلاك ﴿ مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه ﴾ والكلام فيه يفضى الى التطويل ﴿ وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد ﴾ اى ذكره بعد خلقهما تكرير وتاكيد.

﴿ زعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ﴾ وليستا بمخلوقتين الآن ١- لان نفسها وما اعد فيها من النعيم مؤبد لا يفنى شئ منه لقوله تعالى اكلها دائم وظلها وان من دخلها لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء المخلوقة الآن هالكة لا تبقى الا وجهه سبحانه وتعالى وان آدم عليه السلام قد خرج منها وانقطع عنه ما نال فيها من الكرامات ٢- ولان دار الثواب لاتكليف فيها وقد كان آدم عليه السلام مكلفا بان لايقرب الشجرة فوجب ان يكون المراد بها جنة سوى دار الثواب.

ثم اختلفوا فى انها فى السماء او فى الارض فمنهم من قال انها كانت فى السماء السابعة استدلالاً بقوله تعالى اهبطوا منها والهبوط يكون من علو الى اسفل و لا يستقيم ذلك فى بستان مخلوق فى الارض. وقال آخرون انها كانت فى الارض.

ثم اختلفوا فى موضعها فقال بعضهم انها كانت بارض فلسطين وقال آخرون كانت فيما بين فارس و كرمان وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة الى بقعة اخرى ولما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا وخلقها الله تعالى امتحانا بآدم عليه السلام. وقال اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلها بالدوام مبنى على دوامها بعد ان يدخلها المثابون جزاء لاعمالهم فالشئ الواحد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات

والاعتبارات وانها لا تكون دار التكليف فی الآخرة.

﴿ ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ﴾ حيث قال الله تعالی وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وهی الجنة الموعودة علی قول جمهور العلماء والمحققين ومن قال غير ذلك فقد انحرف من الحق الصريح. وقال العلامة الآلوسی ان حملها علی غير جنة الخلد يجری مجری الملاعبة فی الدين والمراغمة باجماع المسلمين.

وقال القرطبیؒ : حكی بعض المشائخ ان اهل الجنة مجموعون علی ان جنة الخلد هی التی هبط منها آدم بل اجمع الانبياء علی ان الجنة مخلوقة ﴿ والآيات الظاهرة فی اعدادهما ﴾ ای الجنة والنار ﴿ مثل اعدت للمتقين واعتدت للكافرين ﴾ قالت المعتزلة ان الصيغ الماضية التی وردت فی القرآن فی شانهما بمعنی المضارع كما فی قوله تعالی ونفخ فی الصور عبر عنهما بالماضی للتنبيه علی حقية الوعد والوعيد دفعه السعد بقوله :

﴿ اذ لا ضرورة فی العدول ﴾ من المضارع الی الماضی فی اعدت بخلاف قوله تعالی ونفخ لضرورة العدول فيه ﴿ فان عورض ﴾ لفظ الماضی بلفظ المضارع من جانب المعتزلة والمعارضة اقامة الدليل علی خلاف ما ادعاه الخصم قالوا ان الجنة والنار تخلقان يوم الجزاء ولم تخلقا قبله لعدم الاحتياج اليهما قبله وتمسكوا بقوله تعالی تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فی الارض ولا فسادا.

وجه الاستدلال ان الجعل ههنا بسيط فيكون المعنی نخلقها للذين لايريدون علوا فی الارض ولا فساداً فلم تكونا مخلوقين الآن بل تخلقان يوم الجزاء دفعه السعد بقوله ﴿ قلنا يحتمل الحال والاستمرار ﴾ ولا احتجاج مع الاحتمال ويحتمل ان يكون الجعل متعديا الی المفعولين فيكون المعنی نجعلها مسكن الذين لايريدون الآية فيكون وعدا بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وقد يستعمل الجعل بمعنی الاختصاص كما يقال اجعل هذا لزيد وهذا لعمرو ای اخصه به فلا ينافی وجودهما الآن لان معنی قوله تعالی نجعلها نخصها للذين الآية ولا داعية ههنا لاستعمال الماضی فی مقام المضارع ﴿ ولو سلم ﴾ اتمام معارضكم ﴿ فقصة آدم آه ﴾ يعنی لوسلمنا المعارضة بين لفظی الماضی والمستقبل لاستوائهما فی الظنية فقصة آدم عليه السلام سالمة عنها لانها قطعية

لايعارضها الظنى.

وبالجملة اجمع الامة المرحومة على خلقها الآن وشهدت به الاحاديث البالغة مبلغ التواتر المعنوى كاحاديث رؤية النبى عليه السلام الجنة ليلة المعراج واحاديث عذاب القبر وتنعيمه الناطقة بانكشاف الجنة والنار لاهل القبور لتضاعف سرور المؤمن وغم الكافر.

﴿ وقالوا ﴾ اى المعتزلة فى الاستدلال على مزعومهم على نمط القياس الاستثنائى الرفعى قوله ﴿ لو كانتا موجودتين الخ ﴾ اشارة الى المقدمة الشرطية ﴿ قوله لقوله تعالى ﴾ تنبيه على وجه الملازمة وقوله ﴿ لكن اللازم باطل ﴾ ايماء الى المقدمة الاستثنائية وقوله ﴿ لقوله تعالى الخ ﴾ رمز الى اثبات المقدمة الاستثنائية ﴿ قلنا لاخفاء فى انه لايمكن دوام اكل الجنة ﴾ الاكل بضمتين كل ما يوكل ﴿ بعينه ﴾ اى بشخصه لان الماكول منه يهلك بالاكل عيانا فعلم انه ليس المراد دوام كل شخص من الاكل ﴿ وانما المراد بالدوام اذا فنى آه ﴾.

حاصل الجواب : ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به ﴿ وهذا ﴾ اى الدوام العرفى ﴿ لاينافى الهلاك لحظة ﴾ طرفة عين ولمح بالبصر فثبت هلاك كل شئ وتطابق بين الآيتين وانما حمل الدوام على العرفى دون الحقيقى لانه الدوام المجموع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه بعضهم.

وقيل فى الجواب : ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله كل شئ هالك هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من طريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزماً فلذا تركه الشارح ﴿ على ان الهلاك لايستلزم الفناء ﴾ اى العدم.

﴿ بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ﴾ وهو الاكل بان يهلك الصورة بتفريق اجزائه او تغير طعمه مع بقاء المادة فالمراد بالانتفاع هو الانتفاع المقصود من الأكل والا فما لا يفنى لا يدل على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع وفى كل شئ له آية تدل على انه واحد ﴿ ولو سلم ﴾ ان اكلها دائم بصورته صالح للانتفاع به ﴿ فيجوز ان يكون المراد من قوله تعالى كل شئ هالك ﴾ ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم ﴾.

قال القاضی البیضاویؒ : ذيل هذا القول فان ما عداه ممكن هالك فى حد ذاته معدوم ولذا قيل الوجود بين العدمين كالطهر بين الدمين وقال الامام الغزالى الممكن فى حد ذاته هالك دائما لا انه يهلك ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال الحذاق من العلماء الممكن فى نفسه ليس وبالواجب ايس وبهذا ظهر معنى الحديث : اصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : الا كل شئ ما خلا الله باطل رواه البخارى ومسلم وهو ما سوى الله تعالى فى حد ذاته معدوم.

لباب المقام : ان اهل السنة والجماعة اتفقوا على ان الجنة الموعودة مخلوقة الآن والفائدة فى خلقهما ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت قال تعالى فى شان الشهيد المبلغ قيل ادخل الجنة قال الامام الرازى انه قتل ثم قيل ادخل الجنة بعد القتل وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها فيجدون روحها ويفرحون بروية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويجدون سمومها ويغتمون برؤية مكانهم كما جاء فى الاحاديث الصحاح وقال اهل الاعتزال قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض ويكون عرضها السموات والارض اذا وقعت فى مكانهما وذلك انما يمكن بعد فنائهما لان تداخل الاجسام محال فهذا يدل على انهما تخلقان يوم الجزاء.

وقال اهل السنة : ان المعنى عرضها كعرض السموات والارض كما صرح به فى الآية الاخرى وذلك انه يستحيل ان عرضها عرضهما لو بعد فنائهما لاستحالة قيام عرض واحد شخصى وهو العرض بمحلين اى الجنة والسموات والارض واختلفوا فى مكانهما

فاكثرهم على ان الجنة فوق السموات السبع تحت العرش ويدل قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وجه الدلالة انه قد ثبت ثبوت جنة المأوى فى جنب سدرة المنتهى وهى فوق السموات السبع فثبت كون جنة المأوى فوقها ايضاً وسائر الجنات وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع قال مجاهد السجين صخرة تحت الارض السابعة فى جهنم جعل كتاب الفجار فيها.

وتوقف بعض اهل التحقيق فى مكانهما والله اعلم بحقية الحال وسريرة المقال. ﴿ باقيتان لا تنفيان ولا يفنى اهلهما ﴾ اى اهل الجنة واهل جنهم اى ﴿ دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر ﴾ يعنى ليس البقاء بمعنى الوجود فى الزمان الثانى بل بمعنى الدوام على ما هو العرف فحينئذ قوله لا تفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا تفنيان افادة لا اعادة وقوله لا يطرء عليهم عدم مستمر اشارة الى ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زماناً يعتد به وان طرء عليهما العدم لحظة امتثالاً بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه.

وبالجملة : انه الدوام المجموع عليه فى بقاء الجنة والنارا واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه بعضهم ﴿ لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابداً ﴾ يعنى قال الله تعالى هذا الكلام تارة فى حق اهل الجنة وضمير فيها للجنة وتارة فى حق اهل النار وضمير فيها للنار والخلود ينافى الفناء وعدم فناء المظروف يستلزم عدم فناء الظرف فثبت دوام الجنة والنار وخلود اهلهما ولان المؤمن الموحد اعتقد التوحيد وعظمة جلال ذاته وكمال صفاته اعتقاداً ابدياً والكافر العنيد اعتقد معتقد ضده اعتقاداً ابدياً فاعطاهما جزاءً ابدياً جزاءً وفاقاً مع اعتقادهما الابدى وبهذا اندفع شك قوى وهو ان اثم الكافر وجرمه واعتقاده الباطل كان فى مدة محصورة وزمان محدود فخلوده فى النار لم يكن جزاء وفاقا مع عمله لان ذكر الجزاء الابدى موافق لاعتقاده الابدى ولان هذه الماهيات لو زال امكانها وعدمت لزم ان ينقلب الممكن لذاته ممتنعاً لذاته ولو انقلبت قدرة الله تعالى من صلاحية التاثير الى امتناع التاثير لانقلبت الماهيات وذلك محال فوجب ان يبقى هذا الامكان ابداً فاذن ثبت انه لا يجب انتهاء هذه الامور المحدثة الى العدم

الصرف.

فانقيل : القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضاً الرطوبة التى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتنقضى الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل.

قلنا : هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهى القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق اللّٰه تعالى البدل فيدوم الثواب والعقاب.

قال اللّٰه تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ فى الطلب وانفطر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافاً للجاحظ والعنبرى حيث زعما انه معذور لانه لايليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف. وقال اللّٰه تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج وليس على الاعمى حرج الآية ولا ريب ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق الاجماع وترك للنصوص الواردة فى هذا الباب.

واما حكم الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم فى العمومات ولما روى عن خديجةؓ سالت النبى ﷺ عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال : هم فى النار وقالت المعتزلة لايعذبون بل هم خدام اهل الجنة على ما ورد فى الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقيل من علم اللّٰه منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم اللّٰه منه الكفر والعصيان ففى النار.

واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما فى مشية اللّٰه تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد فى النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب عليه تعالى بل بمقتضى ما ثبت من الوعد وثبت بالدليل تخليد اهل الجنة.

وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار وما وقع فى

كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس فى الجنة ولا فى النار فغلط منشأ قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين. واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لايعذبون اصلا وان النار للكفار تمسكاً بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى، وان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفى الخلود لا الدخول، ولنا اولا الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده بان ينقطع عذابه او عفى قبل انقطاعه قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة، وقال النبى ﷺ من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق وثانياً النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز ٢- وكقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله.

وثالثا - العقل وهو ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه فى اثناء ذلك اوبعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد وذلك ظاهر. ورابعاً : ان المعصية متناهية زماناً وهو ظاهر وقدراً لما يوجد من معصية اشد منها فجزائها يجب ان يكون متناهياً تحقيقاً لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدراً وان تناهى زمانه وبالجملة ان من دخل فى النار من المؤمنين فيخرجون منها البتة ومن دخل فى الجنة فيخلدون فيها ابد الاباد.

واحتجت المعتزلة بوجوه ١- الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره ١- كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ٢- وقوله : ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزائه جهنم خالداً فيها ٣- وقوله : واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها. ومثل هذا مسوق للتاكيد ونفى الخروج ٤- وقوله ان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار

خلود فيها وغير ذلك من الآيات الدالة على خلود من دخل النار.

والجواب: بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد فى الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغار فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لايفيد القطع وفاقا، ولو سلم فلا نسلم تابيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله تعالى بعده: حتى اذا رأوا ما يوعدون.

ولو سلم فغايته الدالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو. وعن الثانية بان معنى متعمداً مستحل فعله على ما ذكره ابن عباس.

٢- او بأن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل المؤمن لايمانه.

٣- او بان الخلود وان كان ظاهراً فى الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة. ٣ - وعن الثالثة بانها فى حق الكافرين والمنكرين للحشر بقرينة ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون.

وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفى عن كل فرد ودلالتها على دوام الغيبة انما يخص بالكفار جمعا بين الادلة. ٢- والثانى ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته لا بعمله.

٣ - والثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياساً عليه بجامع تناهى المعصية ورد بمنع تناهى الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس فى مقابلة النص والاجماع وفى الاعتقاديات وزعم بعض اصحاب الكشف من الصوفية ومنهم الشيخ محى الدين ابن عربى على ما قيل ان الكفرة ينجون من النار فمنهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم برداً وسلاما فيتلذذون بالنار ولدغ العقارب كالتذاذ اهل الجنة بالظلال وغيرها لان التعذيب الابدى لايجوز من ارحم الراحمين ولقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم، ولقوله عليه السلام

والذی نفسی بیده لیأتین علی جهنم زمان تصفق ابوابها (الصفق ضرب یسمع له صوت منه) وینبت فی قعرها الجوجیر (لها ازهار صغیرة بیضاء و اوراق مرکبة شدیدة الخضرة. منجد، منه) قلنا : هذا القول مخالف عن صریح القرآن واحادیث خیر الانام واجماع الصحابة و التابعین وعقائد اهل الاسلام و کلما هذا شانه فهو مردود فهذا القول مردود والجواب عن الدلیل الاول ان التعذیب الابدی علی الکفر الابدی اعتقادا جزاء موافق للاعتقاد الابدی وقد فصلنا هذا الکلام فیما سبق فتذکر وعن الآیة بتخصیص الذنوب بغیر الشرك لقوله تعالی ان اللّٰه تعالی لایغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء وقوله تعالی ومن یشرك باللّٰه فقد حرم اللّٰه علیه الجنة.

وعن الحدیث بان فی سنده رواة غیر ثقة واصحاب اکاذیب کثیرة عظیمة قاله بعض الناقدین ولو سلم فالمراد بجهنم اعلی طبقة من طبقاتها وهی لعصاة هذه الامة فهذه الطبقة بعد ما یخرج منها عصاة هذه الامة تنطفی نارها وتصفق الریح ابوابها وینبت الجوجیر فی قعرها.

وزعم البعض ان اهل النار یعذبون فیها مدة محدودة ثم یخرجون منها ویخلفهم اللّٰه فیها قوماً آخرین ونقل هذا القول عن الیهود فاکذبهم اللّٰه تعالی فی القرآن وقال وقالوا لن تمسنا النار الا ایاماً معدودة الآیة وما هم منها بمخرجین، و کلما ارادوا ان یخرجوا منها من غم اعیدوا فیها. ٢- وزعم البعض الآخر انهم یخرجون منها وتبقی النار علی حالها لیس فیها احد یعذب ویرد هذا القول تلك النصوص المذکورة آنفا.

٣- وزعم البعض ان النار تفنی بنفسها لانها حادثة بعد ان لم تکن وما ثبت حدوثه استحال بقائه ونسب هذا القول الی الشیعة وهذا القول باطل بما ذکرنا. ٤- وزعم البعض ان اهل النار یموتون فیها ویصیرون جمادا لا یحسون تألما وهذا الزعم نسب الی الهذیل العلاف من المعتزلة ٥- وزعم البعض ان من دخل النار لایخرج منها ونسب هذا الزعم الی المعتزلة والخوارج واللّٰه تعالی اعلم بحقیقة الحال وسریرة المقال.

﴿ واما ما قیل من انهما تهلکان ولو لحظة ﴾ ای طرفة عین ﴿ تحقیقا لقوله تعالی کل شیئ هالك الا وجهه فلا ینافی البقاء بهذا المعنی ﴾ ای عدم عروض العدم المستمر ﴿

لانك قد عرفت انه لا دلالة فی الآية ﴿ ای كل شئ هالك الا وجهه ﴿ على الفناء ﴾ يعنی قد عرفت فيما سبق من الجواب عن استدلال المعتزلة عدم الاعتداد بالوجود الامكانی وقد مر منا التفصيل فتذكر ﴿ وذهب الجهمية الى انهما ﴾ ای الجنة والنار ﴿ تفنيان ويفنی اهلهما ﴾ توضيح كلامهم انهم تفوهوا على انه تعالى يوصل الثواب الى اهل الثواب ويوصل العقاب الى اهل العقاب ثم يفنی الجنة واهلها والنار واهلها والعرش والكرسی والملك والفلك واستدلوا بوجوه ١- الاول قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يكون آخراً الا عند فناء الكل.

٢- والثانی انه تعالى اما ان يكون عالماً بعدد حركات اهل الجنة والنار اولا يكون عالماً بها فان كان عالماً بها كان عالما بكميتها وكل ما له عدد معين فهو متناهٍ فاذن عدد حركات اهل الجنة والنار متناه فاذن لا بد ان يحصل بعدمها عدم ابدی منقص واذا لم يكن عالماً بها كان جاهلاً بها والجهل على الله محال.

٣- والثالث ان الحوادث المستقبلة قابلة للزيادة والنقصان وكلما كذلك كان متناهياً.

٤- والرابع ان القوى الجسمانية عدة ومدة فلا بد من فنائهما.

٥ - والخامس ان الاحراق يفنی الرطوبة والبنية وهما شرط الحيوة ﴿ وهو قول مخالف للكتاب والسنة والاجماع ﴾

والجواب عن الآية بوجوه ١- الاول انه تعالى يفنی جميع العالم والممكنات فيتحقق كونه آخراً ثم يوجدها ويبقيها ابداً. ٢- والثانی ان الموجود الذی يصح فی العقل ان يكون آخراً لكل الاشياء ليس الا هو فلما كانت آخرية كل الاشياء مختصة به تعالى لاجرم وصف بكونه آخراً ٣ - والثالث ان واجب الوجود باق غير فان نظراً الى ذاته المقدسة والممكنات فانية نظراً الى ذاتها مع قطع النظر من مبقيها فان جميع الممكنات اذا قطع النظر عن علتها فهی فانية ومن ههنا قال ابن سينا الممكن فی حد ذاته ليس وهو عن علته ايس فلا ينافی كون بعض الممكنات لاتفنى كالجنة والنار ومن فيهما لان فنائهما فی حد ذاتها امر لاينفك عنها.

٤ - والرابع انه يميت الخلق ويبقى بعدهم فهو سبحانه و تعالى آخر بهذا الاعتبار.

٥ - والخامس انه اول فی الوجود وآخر فی الاستدلال لان المقصود من جمیع الاستدلالات معرفة الصانع واما سائر الاستدلالات التی لایراد منها معرفة الصانع فهی حقیرة خسیسة. ٦ - والسادس انه تعالی هو الاول الذی تبدئ منه الاسباب اذ هو الله تعالی مسببها والآخر الذی تنتهی الیه المسببات فالاولیة ذاتیة والآخریة بمعنی انه تعالی الیه المرجع والمصیر مع البقاء الثابت بالادلة.

٧ - والسابع انه اذا نظرت الی ترتیب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المرتبة فالله تعالی بالاضافة الیها اول اذ کلها استفادات الوجود منه تعالی واما هو سبحانه وتعالی فموجود بذاته وما استفاد الوجود من غیر ذاته ومهما نظرت الی ترتیب السلوك لاحظت منازل الساکین فهو آخر اذ هو اخر ما ترتقی الیه درجات العارفین و کل معرفة تحصل قبل معرفته فهو مرقات الی معرفته تعالی والمنزل الاقصی هو معرفة الله تعالی فهو سبحانه وتعالی بالاضافة الی سلوك آخر وبالاضافة الی الوجود اول.

وقلنا فی الجواب عن الاستدلال الثانی انه یعلم انه لیس لها عدد معین وهذا لایکون جهلا انما الجهل ان یکون له عدد معین ولایعلمه واما اذا لم یکن له عدد معین وانت تعلمه علی هذا الوجه فهذا لایکون جهلا بل عملا .وعن الثالث ان الخارج منه الی الوجود ابداً لا یکون متناهیاً.

وعن الرابع بانا لا نسلم تناهی القوی الجسمانیة بعد اخباره تعالی بخلودها بالنصوص القطعیة لانه تعالی قادر علی حفظها دائماً ابداً کقدرته تعالی علی الابد او الاعادة.

وعن الخامس بان الحیوة یخلقها الخالق بدون شرط شئ وایضاً القادر المختار یحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفریق والحیوة مع التفریق ولا بعد فیه عند من یعرف قدرته الکاملة. ﴿ ولیس علیه ﴾ ای علی هذا القول الشنیع والمذهب القبیح ﴿ شبهة ﴾ دلیل.

﴿ فضلا عن حجة ﴾ ای دلیل قوی مقبول عند العقول وهذا النفی مبنی علی عدم الاعتبار بالدلائل التی ذکروها وقد ذکرناها مع الاجوبة عنها وبعد دفعها صارت فی

ناحية العدم.

﴿ والكبيرة ﴾ اعلم ! ان علمائنا اختلفوا فی تقسيم المعاصی فانكرت جماعة من الائمة وقالوا سائر المعاصی كبائر وانما يقال لبعضها صغيرة ولبعضها كبيرة بالاضافة ويوافق ذلك ما رواه الطبرانی عن ابن عباس رضی الله عنه لكنه منقطع انه ذكر عنده الكبائر قال كل ما نهی الله تعالی عنه فهو كبيرة وفی رواية كل شئ عصی الله فيه فهو كبيرة والجمهور قسموها الی الصغائر والكبائر لظواهر الآيات والاحاديث كقوله تعالی الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ای ما صغر من الذنوب وقوله تعالی ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقوله تعالی كل صغير وكبير مستطر وقال الامام الغزالی لا يليق انكار الفرق بين الصغائر والكبائر وقد عرفنا ذلك من مدارك الشرع ثم القائلون بالفرق اختلفوا فيما بينهم فذهب البعض الی تعيين الكبائر وذكر السعد بعض الاقوال بقوله ﴿ قد اختلفت الروايات فيها فروی ابن عمر رضی الله عنه تسعة الشرك بالله ﴾ ای اعتقاد الشريك فی الالوهية او فی استحقاق العبادة وقيل المراد به مطلق الكفر وهو اكبر الكبائر ﴿ وقتل النفس بغير حق ﴾ بدون حد وقصاص وارتداد قال الله تعالی ومن يقتل مؤمنا متعمداً الآية ﴿ وقذف المحصنة ﴾ ای نسبة الزنا الی المؤمنة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا.

﴿ والسحر ﴾ قال فی شرح المقاصد هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة بمباشرة اعمال خبيثة يجری فيها التعلم والتلمذ واتفق علمائنا علی انه كبيرة واختلفوا فی كفره فافتی المدقق بكفره وقال انه كفر بالاتفاق وقال الشيخ ابو منصور الماتريدی القول بان السحر مطلقا كفر باطل بل الكفر منه ما كان فيه رد التصديق والاقرار وكذا اختلفوا فی ان السحر هل له حقيقة ام لا والحق عند اهل الحق ان له حقيقة قد نطق القرآن بوجوده فی قصة موسی عليه السلام وهاروت وماروت وقد اتفق جمهور المسلمين علی ان سورة الفلق نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودی لرسول الله ﷺ حتی مرض ثلث ليال.

وقالت المعتزلة لا حقيقة له بل هو ارائة ما لا حقيقة له بوجوه ١ - الاول ان قوله

تعالی و لا یفلح الساحر حیث اتی لان عدم الفلاح یدل علی عدم الوجود له ٢ - و الثانی قوله تعالی ان تتبعون الا رجلا مسحوراً ولو صار مسحوراً ای لما صاروا مستحقین للذم بسبب هذا القول ٣ - والثالث انه لو جاز ذلك من الساحر لما یتمیز المعجزة عن السحر

قلنا : عن الاول لا نسلم ان عدم فلاحه یدل علی عدم وجوده بل یدل علی وجوده ومع ذلك لایفلح علی مرامه حین ما اتی به.

وعن الثانی انهم استحقوا الذم لاجل انهم اعتقدوا انه علیه السلام كان مسحوراً حین ابلاغه فكل ما بلغه كان فی زمن سحره. وعن الثالث ان السحر ما یستعان فی تحصیله بالتقرب الی الشیطان مما لا ینتقل به الانسان وذلك لایتسبب الا لمن یناسبه فی الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط فی التعاون وبهذا تمیز الساحر عن النبی وایضاً ان السحر مبنی علی الاسباب الخفیة بخلاف المعجزة والكرامة.

﴿ والفرار عن الزحف ﴾ ای الفرار عن جیش الكفرة وعسكرهم والغیر الزائد علی ضعف جیش المسلمین بان كان ضعفه او اقل منه فالفرار عن الحرب كبیرة واما اذا كان زائداً علی ضعف جیش المسلمین فحینئذ یباح الفرار ﴿ واكل ما الیتیم ﴾ وهو من لا اب له من غیر البالغین قال الله تعالی ولا تقربوا مال الیتیم الآیة ﴿ وعقوق الوالدین ﴾ ای ترك اطاعتهما فی معروف ﴿ المسلمین ﴾ احتراز عن الكافرین فانه لا طاعة لهما لكن یصاحبهما فی الدنیا معروفاً قال الله تعالی وان جاهداك علی ان تشرك بی ما لیس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فی الدنیا معروفا ای البر والصلة ﴿ والالحاد فی الحرم ﴾ ای المیل عن الحق الی الباطل فی مكة المكرمة زاد الله تعالی شرفها والمراد بالالحاد الظلم او مطلق المعصیة.

﴿ وزاد ابوهریرة اكل الربٰی ﴾ قال السید السند الربٰی فی اللغة الزیادة وفی الشرع هو فضل خال عن عوض شرط لاحد العاقدین قال الله تعالی واحل الله البیع وحرم الربوا وقال تعالی فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله. وقال ابوهریرة رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التی حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل ما الیتیم والتولی یوم الزحف وقذف المؤمنات المحصنات

الغافلات، رواه البخاری ومسلم.

﴿ وزاد علیؒ السرقة ﴾ هی فی اللغة اخذ الشئ من الغیر علی وجه الخفیة وفی الشریعة فی حق القطع اخذ مکلف خفیة قدر عشرة دراهم مضروبة محروزة بمکان او حافظ بلا شبهة حتی اذا کانت قیمة المسروق اقل من عشرة دراهم لایکون سرقة فی حق القطع وجعل سرقة شرعاً ﴿ وشرب الخمر ﴾ وفی روایة ابن عباس انها سبعون وفی روایة اخریٰ عنه انها الی سبع مائة اقرب غیر انه لا کبیرة مع الاستغفار ولا صغیرة معه الاصرار.

وذهب البعض الی بیان مفهوم الکبیرة وذکر السعد بعض الاقوال وقال ﴿ وقیل کل ما کان مفسدته شئ مما ذکر ﴾ من الذنوب المذکورة فی الروایات المذکورة مثل السکر کالخمر واللواطة مثل الزنا ﴿ او اکثر منه ﴾ ای مما ذکر مثل قطع الطریق مع اخذ المال فهو اکثر فساداً من السرقة ﴿ وقیل ما توعد علیه ﴾ ای خوّف علیه ﴿ الشارع ﴾ ای الله ورسوله ﴿ بخصوصه ﴾ احتراز عن الوعید العام لکونه شاملاً لکل معصیة ﴿ وقیل کل معصیة اصر علیه العبد ﴾ ای استمر علی تلک المعصیة العبد علی التحقیر وقلة الخوف من عذابه ﴿ فهی کبیرة ﴾ بسبب الدوام علیها وان کانت فی نفسها صغیرة.

﴿ وکل ما استغفر عنها فهی صغیرة ﴾ وان عدها من الکبائر وبالجملة الاصرار یجعل الصغیرة کبیرة والاستغفار یجعل الکبیرة صغیرة وهذا ماخوذ من قول عمر وابن عباس رضی الله عنهم: لا صغیرة مع الاصرار ولا کبیرة مع الاستغفار ﴿ وقال صاحب الکفایة الخ ﴾ وهذا یخالف قوله تعالی ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم فانه یدل علی ان الکبائر متمیزة بالذات عن الصغائر ولو کانا امرین اضافیین لم یتصور حینئذ اجتناب الکبائر الا بترک جمیع المنهیات سوی واحدة هی دون الکل ولیس ذلک فی وسع البشر. قلنا: ان المراد من الکبیرة فی الآیة الکبیرة المطلقة وهی الکفر لانه الکامل والجمع باعتبار الانواع المندرجة تحته او باعتبار الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بافراد المخاطبین علی ما قالوا من ان مقابلة الجمع بالجمع یقتضی انقسام الاحاد علی الاحاد ویؤیده ما وقع فی قراءة اخری ان تجتنبوا کبیر ما تنهون عنه بصیغة المفرد وهذا ما حققه السعد فیما بعد.

ولا يخفى عليك ان المراد بالكبيرة فى الآية غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها من ان الاجتناب من الكبائر يكون سببا لتكفير الصغائر وقد عهد من الشرع ان اجتناب الكبائر غير الكفر يكون مكفراً للصغائر وبالجملة هذا القول ينفى التمايز بين الصغائر والكبائر وقد علم من كلام خير الانام تمايزهما.

روى احمد عن النبى ﷺ شفاعتى لاهل الكبائر من امتى، ومن كتاب خالق الانام: والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم، وكل صغير وكبير مستطر، وقالوا ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها. وقال الواحدى انها لاحد لها يحصرها ويعرفها العباد به والا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها لكن الله اخفى ذلك عنهم ليجتهدوا فى اجتناب المنهى عنه رجاء ان تجتنب الكبائر ونظير ذلك اخفاء الاسم الاعظم والصلوة الوسطى وليلة القدر وساعة الاجابة.

﴿ والكبيرة المطلقة هى الكفر ﴾ قالوا اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما متوسطاة ﴿ اذ لا ذنب اكبر منه ﴾ ولذا لايُغفر وقد حرم الله على مرتكبه الجنة.

﴿ وبالجملة المراد ههنا الخ ﴾ دفع دخل وهو انك قد صرحت ان الكفر كبيرة والكفر لا محالة يخرج مرتكبه عن الايمان فكيف يتفوه المصنف على ان الكبيرة لا تخرج المؤمن عن الايمان دفعه بقوله وبالجملة آه توضيحه ظاهر بان المراد من الكبيرة سوى الكفر بقرينة المقام ﴿ لا تخرج ﴾ اى الكبيرة ﴿ العبد المؤمن عن الايمان ﴾ وانما لا يخرج عن الايمان ﴿ لبقاء التصديق ﴾ حين ارتكابه الكبائر ﴿ الذى هو حقيقة الايمان ﴾ بناء على ما سيأتى من ان الايمان هو التصديق عند المحققين ومنهم امامنا الاعظم والاقرار شرط لاجراء الاحكام والاعمال مكملة للايمان غير داخلة فى اصله.

﴿ خلافا للمعتزلة ﴾ فيه تنبيه على فائدة قول المصنف ﴿ حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ﴾ بناء على ان الاعمال جزء من اصل الايمان كما سيصرح به السعد ﴿ ولا كافر ﴾ بناء على ان الكفر عندهم عبارة عن الانكار ولم يوجد من مرتكب الكبيرة ولو وجد فيكفر للانكار ﴿ وهذا ﴾ اى القول بعدم ايمان مرتكب الكبيرة ولا بكفره ﴿

هو المنزلة بين المنزلتين ﴾ اى بين الايمان و الكفر لا المنزلة بين الجنة و النار كما قيل لان القول بالمنزلة بين المنزلتين انما يكون سبباً لاعتزالهم عنا اذا كان المراد بالمنزلة بينهما المنزلة بين الايمان و الكفر و لو كان المراد بها المنزلة بين الجنة و النار فانه لا يكون سبباً للاعتزال فانه قال بعض السلف الاعراف و اسطة بين الجنة و النار كما سلف تحقيقه.

﴿ بناء على ان الاعمال ﴾ مطلقا ﴿ عندهم جزء من حقيقة الايمان ﴾ اى اصله و بانتفاء الجزء ينتفى الكل بخلاف قول المحدثين فانهم يقولون بجزئيته عن الايمان الكامل فبانتفائه ينتفى الايمان الكامل و الكفر عبارة عن عدم اصل الايمان فلا يحكمون بكفر مرتكب الكبيرة لبقاء اصل الايمان و ستقف على دليلهم فى هذا الشرح فانتظره.

﴿ و لا تدخله اى العبد المؤمن فى الكفر للخوارج ﴾ ايماء الى فائدة قول المصنف و هو الرد على الخوارج قال السيد السندؒ هم الذين يأخذون العشر بدون اذن السلطان ﴿ فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا ﴾ بناء على جزئية مطلق الاعمال عن اصل الايمان ﴿ كافر ﴾ يعنى خارج عن الايمان و داخل فى الكفر اما الاول فلما سلف و اما الثانى فلان الكفر عندهم عبارة عن عدم الايمان و ينعدم بعدم العمل بناء على قاعدة انتفاء الكل بانتفاء الجزء و ستقف على حجتهم فى هذا الشرح ان شاء اللّٰه تعالى.

وبالجملة قد ظهر مما تقدم ثلثة اقوال فى هذا المقام ١ - الاول قول علمائنا و هو ان الكبيرة لاتخرج المؤمن عن الايمان و لا تدخله فى الكفر. ٢ - و الثانى قول المعتزلة و هو انها تخرجه عن الايمان و لا تدخله فى الكفر. ٣ - و الثالث قول الخوارج و هو انها تخرجه عن الايمان و تدخله فى الكفر، ثم السعد ذكر دلائلهم على هذا الترتيب و ذكر دليل قول علمائنا بقوله ﴿ و لنا وجوه الاول ما سيجئ ﴾ فى بحث الايمان ﴿ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى ﴾ و سيذكر لهذه المسئلة دلائل و شواهد فى مبحث الايمان و اذا كان حقيقة الايمان هو التصديق ﴿ فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به ﴾ اى بالايمان ﴿ الا بما ينافيه ﴾ يعنى لايخرج العبد المؤمن عن اتصافه بالايمان و حال من الاحوال الا حال اتيانه بما ينافى الايمان و هو التكذيب و لم يوجد حين ارتكابه الكبائر و لما كان ههنا مظنة شنيعة عظيمة من افواه الخوارج و هى ان من ارتكب الكبيرة فهو

مكذب للشارع فی الوعيد فان من اعتقد ان فی هذه الجحرة حية فلا يدخل يده فيها لتيقنه بما يضره فان ادخله علمنا انه لا يتيقن بوجودها كذلك مرتكب الكبيرة اذا قدم عليها علمنا انه لا يتيقن بالوعيد دفعه :

﴿ ومجرد الاقدام ﴾ ای اقدام مرتكب الكبيرة عليها بدون اعتقاد تكذيبه للوعيد وانما اقدم عليها ﴿ لغلبة شهوة ﴾ كما فی الزنا والسرقة من جوع ﴿ او حمية ﴾ يعنی يخالطها الغضب كقتل الشاتم ﴿ او انفة ﴾ ای حمية لايخالطه الغضب ﴿ او كسل ﴾ كترك الصلوة لاجل كسل ﴿ خصوصا اذا اقترن به ﴾ بالارتكاب ﴿ خوف العقاب ﴾ نظرا الی صفاته الجليلة ﴿ ورجاء العفو ﴾ بالقياس الی صفاته الجمالية ﴿ والعزم علی التوبة ﴾ نظرا الی قوله تعالی لاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً وتوبوا الی الله جميعا ايها المؤمنون ﴿ لاينافيه ﴾ ای التصديق بالوعيد فهو خبر لقوله مجرد الاقدام الخ وذلك لان كلواحد من الخوف والرجاء والعزم دليل علی التصديق.

﴿ نعم اذا كان ﴾ الاقدام علی ارتكاب الكبيرة ﴿ بطريق الاستحلال ﴾ بل مطلق المعصية صغيرة كانت او كبيرة بطريق الاستحلال كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل ﴿ او الاستخفاف ﴾ والمعنی انه يعلم بالقرائن انه يعتقدها حلالا وخفيفاً ولا يحمل علی ظاهرهما اذ هما حينئذ عين التكذيب والكلام فی امارته ﴿ كان ﴾ ذلك الاقدام ﴿ كفراً ﴾ بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام علی الظاهر واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل.

﴿ ولا نزاع فی ان من المعاصی ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذالك بالادلة الشرعية آه ﴾ فلا يرد بانا نجد اهل الشرع يحكمون بكفر من ارتكب بعض الكبائر التی ذكرها السعد لان ادلة الشرع دلت علی كفر من سجد بطوع للصنم والقی المصحف فی القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر بدون كره حيث جعلها الشارع امارة التكذيب فلزم كفرهم لاجل الخلل فی التصديق لا لاجل ترك عمل.

﴿ وبهذا ﴾ ای بما ذكرنا من ان الشارع جعل بعض المعاصی علامة التكذيب والكفر.

﴿ ینحل ما یقال ﴾ فی القدح علی مسلکنا ﴿ ان الایمان اذا کان عبارة عن التصدیق والاقرار ﴾ بلا دخل للاعمال شطرا من اصل الایمان ﴿ ینبغی ان لا یصیر المؤمن المقر المصدق کافرا الخ ﴾ لوجود حقیقة الایمان عندکم مع انکم حکمتم بکفره، توضیح الانحلال ان الشارع حکم بکفره وله الحکم یحکم ما یشاء ویختار ولم نحکم بکفره بعقولنا قال القاضی فی الشفاء نکفر بکل فعل اجمع المسلمون علی انه لایصدر الا من کافر وان کان صاحبه مصراً بالاسلام کالسجود للصنم انتهی.

ثم اختلف علمائنا فی انه کافر فی الاحکام الدنیویة فقط او کافر عند اللّٰه تعالی آثر اکثر العلماء الثانی واختار بعضهم الاول ومنهم عضد الملة والدین والسید السند قالا فی المواقف وشرحه من سجد للصنم بلا تعظیم واعتقاد الالوهیة بل سجد وقلبه مطمئن بالتصدیق لم نحکم بکفره فیما بینه وبین اللّٰه وان اجری علیه احکام الکفر فی الدنیا انتهی.

﴿ والآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المؤمن علی العاصی کقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی ﴾ جمع قتیل بمعنی مقتول فقد اطلق فیه علی من قتل بغیر حق مؤمناً وقد سلف ان القتل من الکبائر فالکبیرة لاتخرج المؤمن عن الایمان ﴿ وقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا توبوا الی اللّٰه توبة نصوحاً ﴾ التوبة لغة الرجوع وشرعاً الرجوع عن المعصیة الی الطاعة او الندم علی معصیة من حیث هی معصیة مع عزم ان لا یعود الیها اذا قدر علیها والنصوح بالفتح مبالغة مثل الصبور صفة لتوبة ای توبة بلغت النهایة فی الخلوص وبعضم النون مصدر یقال نصح نصحا، نصوحا کشکر شکراً، شکوراً، وصفت به التوبة مبالغة علی حد زید عدل روی الحاکم وصححه عن عمر بن الخطابؓ التوبة النصوح ان یتوب العبد من العمل السوء ثم لایعود الیه ابداً ولاحمد عن ابن عباسؓ مرفوعاً مثله ولابن جریر عن ابن عباسؓ موقوفا نحوه ولعل شرط عدم عود مخصوص بتوبة الخواص فلا یخالف مذهب اهل السنة کما فی المواقف انه یکفی فی تحقق التوبة الندم والعزم علی ان لا یعود، وشرط المعتزلة فی التوبة اموراً رد المظالم وان لایعاد ذلك الذنب وان یستدیم الندم وقال ابن عباسؓ هی الندم بالجنان والاستغفار

باللسان والاقلاع بالارکان.

وقال الحسن هی ان یکون العبد نادماً علی ما مضی مجمعا علی ان لا یعود فیه وقال القاشانیؒ مراتب التوبة کمراتب التقوی فکما اول مراتب التقوی هو الاجتناب عن المنهیات الشرعیة وآخرها الاتقاء عن الانانیة فکذلك التوبة اولها الرجوع عن المعاصی وآخرها الرجوع عن ذنب الوجود الذی هو امهات الکبائر عند اهل التحقیق.

ثم نعود الی طریق الاستدلال بهذه الآیة علی ان الکبیرة لاتخرج المؤمن عن الایمان وهو انه علم منها ان الایمان والمعاصی قد یجتمعان. ﴿ وقوله تعالی وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیة ﴾ وجه الاستدلال ان الاقتتال بین المسلمین معصیة وقد اطلق الله تعالی علی الفریقین مؤمنین فعلم ان المعصیة لا تخرج المؤمن عن ایمانه وان اثم بارتکابها ﴿ وهی ﴾ ای الآیات الواردة فی هذا الباب والاحادیث المنقولة عن صاحب المعجزات ﴿ کثیرة ﴾ وذکر السعد نبذة من الآیات القرآنیة وسکت عن ذکر الاحادیث بما ذکره بعد من کلام ابی ذر الغفاریؓ ﴿ الثالث اجماع الامة من عصر النبی ﷺ الی یومنا هذا بالصلوة ﴾ ای بصلوة الجنازة ﴿ علی من مات من اهل القبلة ﴾ هم الذین یعتقدون الکعبة قبلة قال القاری اعلم ان المراد باهل القبلة الذین اتفقوا علی ما هو من ضروریات الدین کحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله تعالی بالکلیات والجزئیات وما اشبه ذلك من المسائل المهمات فمن واظب طول عمره علی الطاعات والعبادات مع اعتقاد قدم العالم او نفی حشر الاجساد او نفی علمه سبحانه بالجزئیات لایکون من اهل القبلة انتهی. فعلی هذا لایکون الفلاسفة الیونانیة من اهل القبلة ﴿ من غیر توبة ﴾ ای حال کونه مات من غیر توبة قید به اذ التائب من الذنب کمن لاذنب له ﴿ والدعاء والاستغفار لهم ﴾ لاصحاب الکبائر ﴿ مع العلم ﴾ ای مع علم الداعین والمستغفرین ﴿ بارتکابهم الکبائر بعد الاتفاق ﴾ ای بعد اتفاق الامة المرحومة ﴿ علی ان ذلك ﴾ ای المذکور من الصلوة والدعاء والاستغفار ﴿ لایجوز لغیر المؤمن ﴾.

اخرج الشیخان من طریق سعید بن المسیب عن ابیه قال لما حضر اباطالب الوفاة دخل علیه رسول الله ﷺ وعنده ابوجهل وعبد الله بن ابی امیة فقال ای عم قل لا اله الا

الله احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله يا اباطالب اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزالا يكلمانه حتى آخر شئ كلمهم به هو على ملة عبد المطلب فقال النبى ﷺ لاستغفر لك ما لم انه عنك فنزلت ما كان للنبى والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين الآية وروى الترمذى وحسنه عن علىؓ سمعت رجلا يستغفر لابويه وهما مشركان فقلت له اتستغفر لابويك وهما مشركان فقال استغفر ابراهيم لابيه وهو مشرك فذكرت ذالك لرسول الله ﷺ فنزلت الآية المذكورة و ما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه بقوله ساستغفر لك ربى رجاء ان يسلم فلما تبين له انه عدو لله بموته على الكفر تبرأ منه وترك الاستغفار له.

وبالجملة اجمع الامة بالصلوة والدعاء والاستغفار لاصحاب الكبائر مع اجماعهم على انه لا يجوز لغير المسلمين فعلم من الاجماعين ان صاحب الكبيرة لايخرج عن الايمان بارتكابها وان كان عاصيا يجب عليه التوبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا، وتوبوا الى الله توبة نصوحا - واما المعتزلة فعقلا على الفور لما فيه من دفع الضرر ولان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح.

﴿ واحتجت المعتزلة بالوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق ﴾ الفسق الخروج لغة وفى العرف الخروج عن طاعته تعالى ﴿ واختلفوا ﴾ يعنى كما اختلفت الامة فى حكم صاحب الكبيرة فكذلك اختلفوا فى اسمه ﴿ فى انه مؤمن ﴾ لان صاحب الكبيرة لا يخرج عن ايمانه ﴿ هو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر هو قول الخوارج ﴾ لان العمل جزء عن اصل الايمان وبانتفاء الجزء ينتفى الكل والكفر عبارة عن عدم الايمان هذا ما احتج واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه ﴿ او منافق ﴾ بالنفاق العملى ﴿ عند الحسن البصرى ﴾ التابعى لقى عليا ابن ابى طالبؓ واخذ منه الحديث وطريق التصوف وقيل رأى ثلث مائة من اصحاب النبى ﷺ اعلم ان النفاق قد يطلق على النفاق فى العمل قال رسول الله ﷺ اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا اؤتمن خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاصم فجر، متفق عليه، كما يطلق

الکفر علی بعض الکبائر قال النبی ﷺ سباب المسلم فسوق و جداله کفر اذ لیس المراد بالکفر الکفر الحقیقی فمراد الحسن البصری بالنفاق هو النفاق فی العمل لا النفاق فی التصدیق کنفاق المنافقین الذین فی عهد النبی ﷺ لانهم فی الدرک الاسفل من النار فهم کافرون بالکفر الباطنی فیؤول قوله الی قول الخوارج و حاشا له منه ﴿ فاخذنا بالمتفق علیه و ترکنا المختلف فیه وقلنا هو فاسق ﴾ لان کونه فاسقا مما اتفقت علیه الامة ﴿ لیس بمؤمن ﴾ کما قال اهل السنة ﴿ ولا کافر ﴾ کما قالت الخوارج ﴿ ولا منافق ﴾ کما هو مسلك الحسن البصری ولایخفی ان اختلاف الامة یکون سببا للتوقف ولیس مذهبهم هو.

﴿ والجواب ان هذا ﴾ ای القول بعدم کونه مؤمنا ولا کافراً ﴿ احداث للقول المخالف لما اجمع علیه السلف من عدم المنزلة بین المنزلتین ﴾ ای عدم الواسطة بین الایمان والکفر کلمة من بیان لما ولا یلزم المنزلة بینهما عند الحسن لان قوله راجع الی قول اهل السنة علی ما عرفت وحینئذ لایرد ما قال المدقق لا اجماع مع مخالفة الحسن لعدم مخالفته عن الجمهور حینئذ وما مست الحاجة الی دفعه بقوله والنفاق کفر مضمر.

توضیحه ان الحسن اثبت المنزلة بین الکفر والایمان لا بین مطلق الکفر والایمان والنفاق کفر مضمر داخل فی مطلق الکفر فیکون نفی المنزلة بین الکفر المطلق والایمان مجمعا علیه والمدقق حمل النفاق فی قول الحسن علی النفاق فی التصدیق فثبت مخالفة الحسن عن اهل السنة ولا اجماع مع مخالفته فمست الحاجة الی الجواب المذکور آنفاً بالتوضیح وقد سلف ان حمل النفاق علیه بعید عن شان الحسن ﴿ فیکون ﴾ ای قول المعتزلة ﴿ باطلا والثانی انه ﴾ ای مرتکب الکبیرة ﴿ لیس بمؤمن لقوله تعالی افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا ﴾ بین وجه الاستدلال بقوله ﴿ جعل المؤمن مقابلا للفاسق ﴾ والمقابلة تشهد علی مغایرة الفاسق عن المؤمن والفاسق هو مرتکب الکبیرة فمرتکب الکبیرة لیس بمؤمن.

﴿ وقوله علیه السلام لایزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن ﴾ رواه الشیخان عن ابی هریرة رضی الله عنه ﴿ وقوله علیه السلام لا ایمان لمن لا امانة له ﴾ رواه البیهقی عن انس بن مالك

وعنى بالامانة الوديعة او الصلوة لكونها امانة عظيمة عند المكلف ﴿ ولا كافر ﴾ اى ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ﴿ لما توارث ﴾ اى لما نقل الخلف عن السلف ﴿ من ان الامة لايقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ﴾ تفسير للاول ﴿ ويدفنونه فى مقابر المسلمين ﴾ ولو كان كافرا لاجروا عليه احكام المرتدين ولا يدفنونه فى مقابر المسلمين واذا لم يكن مؤمنا ولا كافراً فثبت المنزلة بين الايمان والكفر المطلق وثبت مطلوبهم بكلا الجزئين.

﴿ والجواب ﴾ عن الوجه الاول ﴿ ان المراد بالفاسق فى الآية ﴾ التى استدل الخصم بها على مدعاه ﴿ هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق ﴾ فينصرف الفاسق المطلق الى الكافر لانه الفرد الكامل سيما فى مقابلة المؤمن مع انه يدل على ذلك ما بعده وهو قوله تعالى لايستوٗن اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوىٰ نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون وجه الدلالة ان العذاب الدائم كما يفهم من قوله تعالى كلما ارادوا الآية لا يستحقه الا الكافر وكذا المكذب بعذاب لايكون الا الكافر.

وذكر الجواب عن الوجه الثانى بقوله ﴿ والحديث ﴾ المراد به جنس الحديث فيتناول الحديثين وقيل عدهما واحداً لتقاربهما معنى ﴿ وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر ﴾ اى المنع ﴿ عن المعاصى ﴾ عطف تفسير للتغليظ واذا كان الحديث وارداً على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزانى الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم الكذب فى اخبار الشارع والتحاق الموجود بالمعدوم عرف معروف كما فى قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن اللّٰه رمىٰ ويمكن ان يجعل الحديث نهياً فى صورة الخبر فيكون فى قوة لايزنى الزانى وهو مؤمن قيّد النهى بالحال المنافية للزنا مبالغة فى التنفير عنه كما يقال لاتضرب زيداً هو اخوك وقال المدقق المراد بالايمان هو الايمان الكامل لاجل صرف المطلق الى الكامل لكن ترك اظهارا لقيد تغليظا ومبالغة فى النهى واشعاراً على انه لاينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن.

ويمكن الجواب عن الحديث بوجوه اخر ١ - الاول المراب بسلب الايمان سلب

نوره لا سلب اصله ٢ - والثانی انه محمول علی الاستحلال ولاریب فی خروجه عن الایمان ٣ - والثالث ان الایمان یخرج عن الزانی وقت الزنا کما یفهم هذا القید عن الحدیث لانه یخرج عنه خروجاً دائماً کما قال الخصم ٤ - والرابع انه یخرج عنه حین الزنا ویکون فوق رأسه لدفع العذاب عنه والجواب عن الامانة خاصة بان المراد بها امانة الایمان وهو اعظم امانات عند المکلف ولاریب فی نفی الایمان عنه.

ولما کان ههنا مظنة اشکال وهو ان حمل النصوص علی ظواهرها لازم والعدول عنها زیغ دفعه بقوله ﴿ بدلیل الآیات ﴾ المذکورة آنفا ﴿ والاحادیث ﴾ الدالة علی ان الفاسق یدخل الجنة منها ما روی عن ابی الدرداءؓ انه سمع رسول اللّٰہ ﷺ یقص علی المنبر وهو یقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنی وان سرق یارسول اللّٰہ فقال الثانیة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانیة وان زنی وان سرق یارسول اللّٰہ فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان قال وان زنی وان سرق رغم انف ابی الدرداء ومنها ماروی مسلم عن عثمانؓ : من مات وهو یعلم انه لا اله الا اللّٰہ دخل الجنة ﴿ حتی قال علیه السلام لابی ذر لما بالغ فی السوال وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر ﴾ الرغم بالفتح من الرغام بالفتح وهو التراب ویستعمل مجازا بمعنی کره وذل اطلاقا لاسم السبب علی المسبب فیه دلالة علی ان اهل الکبائر لایسلب عنهم اسم الایمان فان من لیس بمؤمن لایدخل الجنة وفاقاً وعلی انها لاتحبط الطاعات.

﴿ واحتجت الخوارج ﴾ علی ان مرتکب الکبیرة کافر ﴿ بالنصوص الظاهرة فی ان الفاسق کافر کقوله تعالی ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئك هم الکافرون ﴾ حملوا عدم الحکم علی عدم العمل بما انزل اللّٰہ ولا ریب ان مرتکب الکبیرة غیر عامل به وحملنا عدم الحکم بما انزل اللّٰہ تعالی علی عدم التصدیق به وعدم التصدیق بما انزل اللّٰہ کفر بلا ریب او عدم الحکم بما انزل اللّٰہ تعالی فی التوراة من تصدیق النبی ﷺ بقرینة سابق الآیة او عدم الحکم بجمیع انزل اللّٰہ تعالی بناء علی ان ما للعموم فتحمل الآیة علی عموم النفی ولانزاع فی کفره او عدم الحکم به علی طریق الاستهانة بما انزل اللّٰہ تعالی ونحن نحکم بکفر من استهان المعصیة کما سیأتی ان شاء اللّٰہ تعالی ﴿ وقوله تعالی ومن

كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ﴾ وجه الظهور ان ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان بناء على ان تعريف المسند اليه و المسند و الفصل يفيدان حصر المسند فی المسند اليه فلا فاسق سوى كافر و كل فاسق كافر وقد عرفت ان مرتكب الكبيرة فاسق فثبت ان مرتكبها كافر.

ويدفع بان هذا الحصر ادعائی للمبالغة فی كونهم فاسقين لاحقيقی لان من كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق بالاجماع مع انه غير داخل فی من كفر بعد الايمان وقيل ان الفسق لا يستعمل فی غير من آمن فلا يطلق الفاسق على من كفر قبل الايمان و يدفع بان هذا عرف طار.

واما فی اصل اللغة الذی نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلی وقد اطلاقه على المرتد ﴿ و كقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر ﴾ وجه الظهور فی كفر الفاسق بين لكن فی كفر كل فاسق فی غاية الخفاء وقد جعل الشارع بعض الذنوب شعاراً للكفر فلم لايجوز ان تكون الصلوة منه وتأويل الحديث ان المراد الترك على وجه الاستحلال ولانزاع فی كفره ٢ - او المراد بالكفر كفران النعمة ای من ترك الصلوة فهو ساتر نعمة الله غير شاكر له ٣ - او المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة فی عدم كون الدم معصوماً.

٤ - قال الامام الغزالی من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر ای قارب الكفر كما يقال لمن قارب دخول البلد دخل البلد ٥ - او المراد من ترك الصلوة متعمداً انكاراً لفرضيتها فقد كفر ﴿ وفی ان العذاب ﴾ عطف على قوله فی ان الفاسق كافر ﴿ مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى، لايصلاها الا الاشقى الذی كذب وتولى ﴾.

توجيه الاستدلال ان تعريف العذاب الذی هو المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند ای المكذب بالكسر يعنی جنس العذاب او كل العذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب فی الكافر اذ كون العاصی معذبا من ضروريات الدين.

قلنا : ان اللام للعهد المعهود بها العذاب المخلد وهو مختص بالكافر المكذب

والمؤمن العاصی یعذب بقدر المعصیة ثم یخرج ولو سلم کون اللام للاستغراق فالمراد حصر الفرد الکامل من العذاب علی المکذب بقرینة ان شارب الخمر معذب مع عدم کونه مکذباً الا انه ترک اظهارا القید وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غیره بمنزلة العدم مبالغةً. ﴿ وقوله تعالی ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین ﴾ وجه الاستدلال ان تعریف الخزی ظاهر فی الاستغراق یفید حصره فی الکافرین فلو لم یکن العاصی کافراً لم یکن کل خزی علی الکافرین واللازم باطل فالملزوم مثله وجه اللزوم ان للعاصی المعذب ایضاً خزیا لقوله تعالی انک من تدخل النار فقد اخزیته.

قلنا: قد نص علماء البیان والاصول علی ان المفرد المحلی باللام لاعموم له او المراد الخزی الکامل الموعود للکفار والحصر ادعائی مبالغةً. ﴿ وغیر ذلک ﴾ من النصوص الدالة علی ان الفاسق مخلد فی النار.

﴿ والجواب ﴾ عن دلائل الخوارج ﴿ انها ﴾ تلک النصوص المذکورة فی الدلائل ﴿ متروکة الظواهر ﴾ وقد استدلوا بهذه النصوص بظواهرها وانما ترکنا ظواهرها وحملناها علی التاویلات التی ذکرناها فیما تقدم ﴿ للنصوص القاطعة ﴾ للظنون والشکوک الناطقة ﴿ علی ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر ﴾ وقد ذکرها السعد بقوله الثانی الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المؤمن علی العاصی الخ

﴿ والاجماع ﴾ ای وللاجماع ﴿ المنعقد علی ذلک ﴾ ای علی ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر کما ذکره بقوله والثالث اجماع الامة من عصر النبی ﷺ الخ ﴿ علی ما مر ﴾ هو متعلق بکلیهما.

﴿ **والخوارج** خوارج عما انعقد علیه الاجماع فلا اعتداد بهم ﴾ دفع دخل وهو ان الخوارج من الامة وقد خالفوا فی هذا الحکم فکیف ینعقد الاجماع حاصل الدفع بالوجهین الاول ان الاجماع قد انعقد قبل ظهور الخوارج وقد صرح علماء الاصول ان الاجماع اذا انعقد لم یضره مخالفة من جاء بعده فالخوارج خارجون عن الاجماع لعدم وجودهم فی زمنه. والثانی ان الاجماع المعتبر عند اولی العلم هو اجماع اهل الحل والعقد من اهل السنة والجماعة والخوارج خارجون عنهم لکونهم من اهل الاهواء ﴾

و اللّٰه تـعـالـى لايـغـفـر ان يشرك به ﴾ العفو و الغفران ترك عقوبة المجرم و الستر عليه بعدم المؤاخذة و المراد بالشرك الكفر عبر به عنه لان كفار العرب كانوا مشركين.

الـكـافـر ان اظهر الايمان فهو المنافق و ان كفر بعد الايمان فهو مرتد و ان قال بالشرك فـى الالـوهية فهو المشرك و ان تدين ببعض الاديان المنسوخة فهو الكتابى و ان ذهب الى قدم الدهر و اسناد الحوادث اليه فهو دهرى و ان كان لايثبت البارى فهو المعطل و ان كان مـع اعتـرافه بنبوة نبى يبطن بعقائد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق. فيدخل فى هذا الحكم اليهـود و النصارٰى و الكفرة بنبوة نبى مّن الانبياء و المنكرون عن فرضية فرض من الفرائض الـمـوحـدو ن ﴿ بـاجـمـا ع الـمسـلـمـيـن ﴾ بـلا توبة ويؤيد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين مع مخالفة العنبرى و الجاحظ فى ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو فى حق الـكـافـر الـمعاند و المقصر اما المبالغ فى الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولـم تلح له دلائل الحق فمعذور وقد مر ان مخالفة من جاء بعد الاجماع لايضره.

﴿ لكنهم ﴾ اى المسلمين ﴿ اختلفوا فى انه ﴾ العفو والغفران عن الكفر ﴿ هل يجوز عـقـلا ام لا فـذهـب بـعضهم ﴾ اى اهل السنة ﴿ الى انه لايجوز عقلا ﴾ لانه تصرف منه تـعـالـى فـى مـلـكه وله ان يفعل ما يشاء ولايسئل عما يفعل ولان العقل لايستقبل بمعرفة الـحسـن والـقبح ولا يقبح من اللّٰه عزاسمه شئ ﴿ وانما علم عدمه ﴾ اى عدم عفو الكفر بـدليـل السـمـع ﴾ قال اللّٰه تعالى ان اللّٰه لايغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقـال تـعـالـى انه من يشرك باللّٰه فقد حرم اللّٰه عليه الجنة فانه يدل على عدم مغفرة الشرك والدلائل السمعية على عدم مغفرة الشرك كثيرة. ﴿ وذهب بعضهم ﴾ اى المعتزلة وبعض الماتريدية.

قـال صـاحـب النبراس ولكنى اظن انه مذهب الماتريدية لانهم يوافقون المعتزلة فى ان الـعـقـل يستـقـل بـمـعـرفة الـحسـن و الـقبـح انتهـى بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه استـحـقـاق ذمـه تـعـالـى وعقابه لكن عند الماتريدية لايستلزم الحكم فى العبد بل يصير مـوجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى لايرجح المرجوح فما لم يحكم فليس هناك حكم بخلاف المعتزلة فان الحسن و القبح عندهم يوجبان الحكم. قال الشارح فى شرح

المقاصد ذهب بعض اهل السنة هم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة انتهىٰ.

﴿ انه يمتنع عقلا ﴾ ثم ذكر السعد الدلائل الاربعة و الثلثة الاخيرة منها مبنية على قاعدتهم فى الحسن و القبح اشار الى الاول بقوله ﴿ وقضية الحكمة ﴾ اى مقتضى الحكمة الالٰهية

﴿ التفرقة بين المسيئ و المحسن ﴾ هذا مبنى على مزعومهم من ان التفرقة واجبة على اللّٰه تعالى و نحن معاشر اهل السنة لانقول بوجوب الشئ عليه تعالى ويتجه عليه انه يكفى التفرقة باثابة المحسن دون المسئ ولا يتوقف على تعذيب المسئ و اشار الى الثانى بقوله ﴿ و الكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة ﴾ اى العذاب هذا مبنى على القبح العقلى فيه ان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية ويدفع بان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية و الى الثالث بقوله.

﴿ و ايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا و مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة ﴾ فيه انه يعتقده حقا فى الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر له ولعل فيه حكمة خفية لانطلع عليها مع ان الانسب لنهاية الكرم اعطاء لمن لا يسئل، و الى الرابع بقوله ﴿ و ايضاً هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد ﴾.

يرد عليه ان الاعتقاد فى الدنيا ولا يتأبد اذا ترتفع ذلك الاعتقاد بعد الموت ﴿ بخلاف سائر الذنوب ﴾ اى باقى الذنوب من الصغائر و الكبائر فان المؤمن العاصى لايريد التابيد و المداومة على الذنوب بل يطلب التوفيق للتوبة ﴿ ويغفر ما دون ذلك ﴾ اى ما عدا الكفر.

﴿ لمن يشاء ﴾ اى لمن يشاء اللّٰه تعالى مغفرته ﴿ من الصغائر و الكبائر ﴾ كلمة من بيان لما فيما دون ذلك ﴿ مع التوبة وبدونها ﴾ التوبة فى اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم و اذا اسند الى اللّٰه تعالى اريد رجوع نعمه و الطافه الى عباده وفى الشرع الندم على المعصية لكونها معصية لا لاضرارها لبدنه

كمن ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع فانه لا يكون توبة شرعا ومعنى الندم الاسف والحزن و تمنى كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة و البكاء قال النبى ﷺ الندم توبة.

٢- والعزم على ترك المعاودة فى المستقبل على تقدير الخطور بالبال و الاقتدار حتى لو سلب القدرة او ذهل لم يشترط العزم على الترك وقال عوام المعتزلة انه يكفى للتوبة قول العاصى تبت ورجعت وقال خواصهم انه يكفى ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقف الضرر وله ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف بالتوبة فى كل وقت ولايمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق.

ثم اتفقوا على ان التوبة واجبة فعندنا سمعا لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون، توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك - واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح ثم هى واجبة عندهم على الفور حتى يلزمه بتاخير ساعته اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جراً.

واختلفوا فى قبول التوبة فعندنا قبول التوبة على الله تعالى ليس بواجب اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعاً ووعداً قال امام الحرمين نعم بدليل ظنى اذ لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على رأى البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان العاصى قد بذل وسعه فى التلافى فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وفيه ان من اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذراً لايجب فى حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه.

وكذا اختلفوا فى مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ وبندم العاصى عند معاينة العذاب واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط

عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية.

واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه تعالى وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى وتصح التوبة عن بعض المعاصى مع اصرار على البعض لان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته واسلامه بالاجماع ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعاصى يكفى فى التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم.

﴿ خلافا للمعتزلة ﴾ فى مغفرة الكبيرة بلا توبة حيث زعموا انها لا تغفر. اعلم! ان المعتزلة يوافقوننا فى عفو الصغائر والكبائر بالتوبة واختلفوا فى العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه اما الجواز فلان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد واما الوقوع فلقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴿ وفى تقرير الحكم ﴾ اى مجموع عدم مغفرة ومغفرة ما دونه ﴿ ملاحظة للآية الدالة على ثبوته ﴾ ومعناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية المذكورة آنفا ﴿ والآيات والاحاديث فى هذا المعنى ﴾ اى مغفرة الكبائر بدون التوبة ﴿ كثيرة ﴾ نحو قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم.

وان قال الخصم يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة فنقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد من المفسرين بلا ضرورة وتفريقاً بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة فى هذا المعنى بلا فارق مما لايكاد يصح فى بعض الآيات كقوله ان الله لايغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا تلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان فى تخصيصها اخلالا بالقصور اعنى تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة فى

الغاية وايضا ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية بل المذهب عندهم على ما صرحوا به فى كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على اللّٰه تعالى تركه ولا يجوز فعله فكيف يتعلق المغفرة بالمشية الناطقة على جواز الطرفين.

﴿ والمعتزلة يخصونها ﴾ اى الآيات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لايساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة وقد مر ما قصصنا عليك فيما تقدم فتذكر ولدفع هذا جعل ضمير يخصونها للمغفرة ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث ايضا. ﴿ بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا ﴾ على التخصيص ﴿ بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة ﴾ ووعيد الفساق واصحاب الكبائر اما الآيات فقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزائه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ومن يعص اللّٰه ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ان الفجار لفى جحيم ونحو ذلك واما الاحاديث فقوله عليه السلام ثلثة حرم اللّٰه عليهم الجنة مدمن الخمر والعاق والديوث وقوله عليه السلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان فى النار وقوله عليه السلام والذى نفس محمد بيده لايدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه وغير ذلك، وجه التمسك انه اذا تحقق الوعيد فلو تحقق المغفرة والعفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف فى الوعيد والكذب فى الاخبار واللازم باطل لقوله تعالى ما يبدل القول لدى وقوله تعالى ومن اصدق من اللّٰه حديثا فكذا الملزوم.

﴿ والجواب ﴾ عن الوجه الاول بوجوه اشار الى الاول بقوله ﴿ انها ﴾ اى النصوص المذكورة ﴿ على تقدير عمومها ﴾ يعنى لانسلم عموم هذه النصوص بل المراد منها بعض الفساق وهم الكفرة الفجرة وبعض عصاة المؤمنين ﴿ انما تدل ﴾ تلك النصوص ﴿ على الوقوع ﴾ اى وقوع العذاب على من ارتكب الكبيرة ولم يتب اعلم ! ان هذا الكلام وقع استطراداً فى هذا المقام اذ لا دخل له ههنا لان المتنازع فيه هو وقوع المغفرة للعصاة وعدم وقوعها لاوجوبها وانما استطرد ذكره ههنا رداً لتمسكهم بهذه الآيات فى الوجوب حيث تمسكوا بنصوص الوعيد على انه يجب عقاب العاصى على اللّٰه تعالى.

وعندنا لایجب علیه تعالی شئ. توضیح الرد ان هذه النصوص تدل علی وقوع العقاب علی العاصی لا علی وجوبه واشار الی الجواب الثانی بتسلیم عمومها بقوله ﴿ وقد کثرت النصوص فی العفو ﴾ قال اللّٰه تعالی هو الذی یقبل التوبة عن عباده ویعفو عن السیئات وقال تعالی او یوبقهن بما کسبوا ویعفو عن کثیر ونحوهما ﴿ فیخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعید ﴾ توضیحه : سلمنا عموم نصوص الوعید لکن خص عنها البعض وهو المذنب المغفور بقرینة نصوص العفو فهو داخل فی عموم الوعید بالثواب والخلف فی الوعد لوم لایلیق بالکریم وفاقاً بخلاف الخلف فی الوعید فانه ربما یعد کرما والقول ببطلان استحقاق الثواب بالمعصیة باطل بناء علی سبق الرحمة علی الغضب.

وبالجملة وقع التعارض بین عمومات الوعد والوعید فرجحنا عمومات الوعد علی عمومات الوعید بوجوه الاول ما ذکرنا آنفاً والثانی ان عمومات الوعد اکثر من عمومات الوعید والترجیح بکثرة الادلة امر معتبر عند اهل العلم والثالث قوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات یدل علی ان الحسنة کانت مذهبة للسیئة والرابع قوله تعالی من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها ثم انه تعالی زاد علی العشرة فقال کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة ثم زاد علیه بقوله واللّٰه یضاعف لمن یشاء واما فی السیئة فقال الا مثلها وهذا فی غایة الدلالة علی ان جانب الحسنة راجح.

والخامس قال اللّٰه تعالی فی آیات الوعد وعد اللّٰه حقا ولم یقل فی آیة الوعید وعد اللّٰه حقا واما قوله ما یبدل القول لدی فیتناول الوعد والوعید فعلم ان فی الاول تاکیداً دون الثانی.

واشار الی الجواب الثالث بقوله ﴿ زعم بعضهم آه ﴾ ای الاشاعرة ﴿ ان الخلف فی الوعید کرم فیجوز من اللّٰه ﴾ حاصله ان ورود عمومات الوعید لایستلزم الوقوع البتة لجواز التخلف فی الوعید فان الخلف فیه کرم ولطف کما اذا غضب السلطان علی المجرم واوعده بالقتل ثم عفی کان محموداً علی العفو.

﴿ والمحققون على خلافه ﴾ فيه تنبيه على ضعف هذا الجواب بيّن وجه ضعفه بقوله

﴿ كيف ﴾ اى كيف يصح الخلف فى الوعيد ﴿ وهو ﴾ اى الخلف فيه ﴿ تبديل للقول وقال الله تعالى ما يبدل القول لدىّ ﴾ فالخلف فيه يستلزم تبديل القول وهو محال ومسند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخباراً حتى يكون الخلف تبديلاً للقول وقد يقال فى الوعيد تضمر المشية لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضى فيه القول البت فالعمومات الواردة فى الوعيد متعلقة بالمشية المضمرة وانما اضمرها لئلا يغتر بها العاصى فلا يلزم الكذب والتبديل فى الخلف عن الوعيد.

فانقلت : لو صح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخالفاً وهو باطل ؟ **قلت** : كثير من افعاله تعالى بهذه الحيثية اعنى لا يصح اطلاق اسم الفاعل عليه تعالى لايهام النقض كما انه تعالى يتكلم المجاز ولا يسمى متجوزاً وكذا لا يسمى ماكراً ومستهزءً ونحو ذلك.

﴿ والثانى ﴾ اى الوجه الثانى ﴿ ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك ﴾ اى العلم بعدم العقاب ﴿ تقريراً له ﴾ اى للعاصى على الذنب ﴿ واغراء للغير عليه ﴾ لغير المذنب على الذنب ﴿ وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل ﴾ هى الدعوة الى الاطاعة والزجر عن المعاصى فالعفو عن من ارتكب الكبيرة ولم يتب مخالف عن حكمة ارسالهم وكذلك يخالف عن فائدة الوعيد ﴿ والجواب ان مجرد جواز العفو لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم ﴾ كما قال الخصم ان المذنب اذا علم الخ.

﴿ والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد ﴾ من العصاة ﴿ وكفى به ﴾ اى بترجيح الوقوع ﴿ زاجراً ﴾ فالباء زائد والمجرور فاعل كفى كما فى قوله تعالى كفى بالله شهيداً وتمسك البلخى واتباعه على عدم جواز العفو بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو يرتكب الكبائر وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى عز اسمه. **واجيب** بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح

العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجراً للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب و الوعيدات الشايعة في ذاكر الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة و بالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء ونسأل الله تعالى عز اسمه ان يغفر لنا خطايانا مما علمنا وما جهلنا بفضله ومنّه [شعر]:

الهى عبدك العاصى اتاك — مقر بالذنوب وقد دعاك

وان تغفر فانت بذالك اهل — وان تترك فمن يرحم سواك

﴿ ويجوز العقاب على الصغيرة ﴾ اعلمْ! انه اختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فذهب اهل السنة الى عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما مفوض الى مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لايخلد فى النار بل يخرج البتة بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة.

وذهبت بعض المعتزلة الى القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج بل يكون مخلداً فى النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها. وجزم المرجئة الخالصة ومقاتل بن سليمان ان صاحب الكبيرة لايعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار هذا تفريط كما ان قول المعتزلة الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر.

واختار الجبائى وابوهاشم وكثير من المحققين والمتأخرون ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى عزاسمه فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخول النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لايدخل النار واضطربوا فيمن اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو من الكبائر كلها الا عند الكعبى.

وقيل ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس فى الجنة ولا فى النار واخذوه من قولهم

بالمنزلة بين المنزلتين وقد غلط لان مرادهم بالمنزلة بين المنزلتين هو الواسطة بين الايمان والكفر لابين الجنة والنار. ثم اعلم انه يجوز عقاب من ارتكب الصغيرة ولم يجتنب عن الكبائر بالاتفاق بين اهل السنة واهل الاعتزال.

واختلفوا فيمن ارتكب الصغيرة واجتنب عن الكبائر فقال اهل السنة بالجواز وزعم اهل الاعتزال بالمنع واشار السعد الى مذهب اهل السنة بقوله ﴿ سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا﴾ حيث عمم حكم جواز العقاب لكليهما ﴿ لدخولها ﴾ الصغيرة ﴿ تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك ﴾ اى ما عدا الشرك من الصغائر مطلقا فقد ثبت جواز العقاب على الصغيرة مع الاجتناب عن الكبائر بهذه الآية لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية ﴿ ولقوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما للسوال ﴾ اى سوال المناقشة المستلزم للعذاب.

﴿ والمجازات ﴾ اى الجزاء فجاز العقاب على هذه الصغيرة لدخولها تحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على تعيين العقاب ﴿ الى غير ذلك من الآيات والاحاديث ﴾ قال الله تعالى من يعمل سوء يجز به وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

﴿ وذهب المعتزلة الى انه ﴾ اى مرتكب الصغيرة ﴿ اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا ﴾ اذ العقل يحكم بجواز تعذيبه لقبح هذه المعصية ﴿ بل بمعنى انه لايجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ صغائركم بالطاعات لا باجتناب الكبائر كما ذهب اليه المعتزلة تمسكاً بظاهر الآية بدليل الاخبار الواردة فی ذلك فلايصح تمسكهم به وقيل بل تكفير الصغائر باجتناب الكبائر فقط فان اجتناب الكبائر من اعظم الطاعات وهو المعتمد فصح تمسكهم بها.

﴿ اجيب بان الكبيرة المطلقة هی الكفر لانه الكامل ﴾ من افراد الكبائر والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل عند فقدان القرينة الصارفة عنه فالمعلق عليه التكفير للسيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل فی التكفير الكبائر لانه ما عدا الكفر ايضاً ولا خلاف فی انها لاتكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشية

عندنا مطلقاً والتوبة فى الكبيرة عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلاتكون تامة على مطلوبهم.

والحق فى هذا المقام ما قال بعض المفسرين من ان المعنى ان تجتنبوا انواع الكفر والشرك كما ينتهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم التى سبقت منكم فى حالة الكفر بسبب الاسلام قال الله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال النبى ﷺ الاسلام يهدم ما كان قبله وعلى هذا لا تكون هذه الآية مما نحن فيه ﴿ وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر ﴾ دفع دخل وهو انه اذا كان المراد من الكبائر ههنا الكفر وهو واحد فكيف جمعه ؟.

حاصل الدفع سلمنا انه واحد بالجنس ومتعدد بالنوع مثل كفر المجوس و كفر اليهود و كفر النصارى و كفر عبدة الاوثان و كفر الزنادقة و كفر الفلاسفة الذين انكروا عن الجنة والنار وفسروهما بما فسروا فى زبرهم ﴿ وان كان ﴾ اى الكفر ﴿ ملة واحدة ﴾ كما قال الفقهاء ولهذا يجرى التوارث بين اليهودى والنصرانى اذا كان بينهما اخوة مثلا ﴿ او الى افراده ﴾ اى بالنظر الى افراد الكفر ﴿ القائمة بافراد المخاطبين ﴾ مثل كفر ابى جهل القائم به و كفر مسيلمة الكذاب القائم به و كفر شيبة ونحوهم ﴿ على ما تمهد ﴾ اى ثبت من قاعدتهم ﴿ من ان مقابلة الجمع ﴾ يعنى افراد الكفر ﴿ بالجمع ﴾ اى افراد المخاطبين ﴿ تقتضى انقسام الاحاد ﴾ اى احاد الكفر ﴿ بالاحاد ﴾ اى باحاد المخاطبين ﴿ كقولنا ركب القوم دوابهم ﴾ اى ركب كل واحد من القوم دابته ﴿ ولبسوا ثيابهم ﴾ اى كل واحد منهم لبس ثوبه وهذه القاعدة شائعة واقعة فى التنزيل كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فالمعنى فيما نحن فيه ان يجتنب كل واحد منكم كفره نكفر عنه سيئته.

وقد عرفت فيما سلف ان المراد بالسيئات المغفورة هى قبل الكفر ولاريب فى تكفيرها بالاجتناب عن الكفر والانتهاء عنه قال النبى ﷺ الاسلام يهدم ما كان قبله ﴿ والعفو ﴾ اى يجوز ترك عقوبة المجرم ﴿ عن الكبيرة ﴾ اعترض السعد على المصنف بقوله ﴿ هذا ﴾ اى العفو عن الكبيرة ﴿ مذكور فيما سبق ﴾ من قوله ويغفر ما دون ذلك

ای ما سوی الشرك و الكفر من الصغائر و الكبائر بالتوبة او بلا توبة لمن يشاء فقد علق مشيئته بعفو الكبائر فيفهم منه جواز عفوها فما الفائدة فی الاعادة ؟.

فاجاب بقوله ﴿ الا انه اعاده ﴾ ای لكنه اعاد هذا الكلام ﴿ ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه ﴾ ای على الترك ﴿ لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ﴾ فيما سبق و هذا الوجه ليس بمقبول عند ذوی العقول لانه لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك الذنب لقال و العفو عن الذنب فالحق ان المناط لاعادة هذا القول قوله اذا لم يكن عن استحلال و اشار اليه بقوله ﴿ وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال آه ﴾ و التعلق لفظی اذا كان اذا للظرف الصرف و معنوی اذا كان للشرط.

﴿ و بهذا ﴾ ای استحلال العاصی الذنب ﴿ يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة فی النار ﴾ كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزائه جهنم خالداً فيها قال فی شرح المقاصد معنى متعمداً مستحلا فعله على ما ذكره ابن عباسؓ اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحيل وبان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهراً فی الدوام و المراد ههنا المكث الطويل جمعاً بين الادلة انتهى ﴿ وعلى سلب الايمان عنهم ﴾ كقوله عليه السلام لايزنی الزانی حين يزنی وهو مؤمن ونحو ذلك من الاحاديث الدالة على سلب الايمان عمن ارتكب الكبائر

وقد مضى تحقيق هذه المسئلة فيما سلف ﴿ **والشفاعة** ﴾ من الشفع مقابل الفرد كأنّ المجرم كان فرداً فجعله الشفيع زوجاً. الشفع ضد الوتر وهی السوال فی التجاوز عن الذنوب من الذی وقع الجناية فی حقه يعنی الشفاعة المقبولة ﴿ ثابتة ﴾ اذ الشفاعة الغير المقبولة لانزاع فی وقوعه قال الله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فاللام فی الشفاعة لعهد و المعهود بها الشفاعة المقبولة دون الشفاعة المطلقة لثبوتها بالكتاب ﴿ للرسل ﴾ ی للذين ارسلهم الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام سواء كان معهم الكتاب او الشرع الجديد ام لا فعم هذا العنوان لجميع الانبياء و المرسلين ولعل المصنف آثر ههنا المساواة ﴿ والاخيار ﴾ قال فی المطول الاخيار جمع خير بالتشديد اذ الخير بالتخفيف اسم تفضيل لايثنى ولايجمع وهم الملائكة و الصلحاء و الشهداء ﴿ بالمستفيض ﴾ ای

المشهور ﴿ من الاخبار فی حق الکبائر ﴾ والکتاب والاجماع حتی المعتزلة حیث جوزوها للمطیعین و التائبین لرفع الدرجات وزیادة الثواب ﴿ خلافاً للمعتزلة ﴾ فی تعمیمها لانهم قصروها علی المطیعین و التائبین لرفع الدرجات وزیادة الثواب ولا یجوزونها لتخلیص المجرم.

وقالوا ان الشفاعة الثابتة بالکتاب فهی لرفع الدرجات وزیادة الثواب متعللین بما سیأتی، وعند اهل السنة تصح لاهل الکبائر ایضاً فی حط السیئات اما فی العرصات واما بعد دخول النار ﴿ وهذا ﴾ ای الشقاق بیننا وبینهم ﴿ مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة ﴾ وبدون التوبة عندنا ﴿ فبالشفاعة اولی ﴾ فثبت بالعقل جوازها لاهل الکبائر لحط السیئات ﴿ وعندهم ﴾ ای عند المعتزلة لما لم یجز ﴾ العفو عن الکبائر بدون التوبة حیث قالوا ان صاحب الکبیرة بدون التوبة مخلد فی النار وان عاش علی الایمان والطاعة مائة سنة ﴿ لم تجز ﴾ ای الشفاعة لتخلیصه عن النار لکونه مخلداً فیها.

﴿ لنا ﴾ قوله تعالی ﴿ واستغفر لذنبك ﴾ ای اطلب العصمة لنفسك قال الرازی ان الاستغفار طلب الغفران والغفران هو الستر علی القبیح ومن عصم فقد ستر علیه قبائح الهوی والعصمة ملکة نفسانیة یخلقها اللّٰه تعالی فی العبد فتکون سببا عادیا لعدم خلق الذنب.

﴿ وللمؤمنین ﴾ ای لذنوب المؤمنین ﴿ والمؤمنات ﴾ فیعم الکبائر ﴿ وقوله تعالی فما تنفعهم شفاعة الشافعین ﴾ ثم بیّن طریق الاستدلال بقوله ﴿ فان اسلوب هذا الکلام یدل علی ثبوت الشفاعة فی الجملة والا لما کان لنفی نفعها عن الکافرین عند القصد الی تقبیح حالهم وتحقیق یأسهم معنی ﴾ خبر کان ﴿ لان مثل هذا المقام یقتضی ان یوسموا بما یخصهم ﴾ من عدم نفع الشفاعة فی حقهم ﴿ لا بما یعمهم وغیرهم ﴾ فلزم ان یکون عدم النفع خاصا بهم. وقال فی شرح المقاصد لبیان طریق الاستدلال بهذه الآیة فان مثل هذا الکلام انما یساق حیث تنفع الشفاعة غیرهم فیقصد تقبیح حال الکفرة وتخییب رجائهم بانهم لیسوا کذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احداً لما کان فی تخصیصهم زیادة

تخييب و توبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لايفيد الا ثبوت اصل الشفاعة و لانزاع فيه نعم لو تم ما ذكر بعض اصحابنا من ان الشفاعة لايجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط و الصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان فى اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية متشبثهم فى ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة فى طلب زيادة المنافع لكن شافعين فى حق النبى ﷺ حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته و اللازم باطل وفاقا انتهى.

فانقيل : لما ثبت الشفاعة بالكتاب ايضا فلا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ؟.

قلنا : بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الاولى فلان الامر بالاستغفار لايستلزم الشفاعة فى الآخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا ان يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين و اما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم مخالف ودقة وجه التفهم عنه ولانها يحتمل ان تكون رداً لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعائهم فلم يكن الكتاب صريحا على المطلوب بخلاف الاخبار فانها صريحة الدلالة عليه كما ستقف.

يرد على الاستدلال بالآية الثانية بانه استدلال بالمفهوم المخالف بان الآية ناطقة بنفى الشفاعة عن الكفرة الفجرة واستدللتم بها على ثبوتها للمؤمنين و اهل الاعتزال لايسلمون مفهوم المخالفة فلا تنتهض الحجة بهذه الآية عليهم دفعه السعد بقوله ﴿ وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر ﴾ وهو عدم نفع الشفاعة له ﴿ يدل على نفيه ﴾ اى نفى هذا الحكم ﴿ عما عداه ﴾ اى ما سوى الكافر بطريق اخذ المفهوم المخالف كما قال به الاشاعرة فثبت نفع الشفاعة للمؤمنين ﴿ حتى يرد عليه ﴾ على هذا الاستدلال ﴿ انه ﴾ اى الاستدلال بهذا الطريق ﴿ يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة ﴾ كالاشعرية لا على من لايقول به كالمعتزلة فكيف يثبت الالزام عليهم ؟.

حاصل الدفع ان الاستدلال بهذه الآية على مطلوبنا باسلوب الكتاب كما نص به السعد لا بمفهوم المخالفة و الاحاديث واضحة فى اثبات المطلوب قال النبى ﷺ ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وعن انس ؓ قال قلنا يارسول الله لمن تنتفع يوم القيامة قال لاهل الكبائر واهل العظائم واهل الدماء رواه امامنا الاعظم وعن عثمان بن

عفان قال قال رسول الله يشفع يوم القيامة ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ﴾ وقوله تعالى شفاعتى لاهل الكبائر من امتى ﴾ رواه ابوداؤد والترمذى ﴿ وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى ﴾ صرح به المحققون ومنهم المحقق السيوطى والملا على القارى فالايمان بالشفاعة لعفو الذنوب مطلقا والتخليص عن النار واجب.

فان قيل : قد نص فى التلويح ان مرتكب المكروه التحريمى يستحق حرمان الشفاعة فتحريم اهل الكبائر بالطريق الاولى ؟ **قلنا** : لايلزم من استحقاق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة حرمان مرتكب الكبيرة عنها لان جزاء الادنى اى جزاء مرتكب المكروه لايكون جزاء الاعلى اى مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر اعظم منه وهو التعذيب بالنار.

٢- او المصدر مبنى للفاعل فيكون المعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا للآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ٣ - او المراد حرمان كونه مشفوعاً لرفع الدرجة.

٤ - او فى بعض مواقف الحشر مثل السوال والحساب ووزن الاعمال فيجوز ان يكون لرفع العذاب فى بعض آخر ٥ - على ان استحقاق الحرمان لايستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لاينافى العفو فان قيل : قال النبى ﷺ من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح فى التلويح فما ظنك بصاحب الكبيرة ؟.

قلنا : نثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف فى الوعيد من الكريم كما سلف تحقيقه فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وغير ذلك من الاحاديث المذكورة لانه وعد لا يجوز الخلف فيه ٢- او يؤول بانه لم ينل مرتبة شفاعتى ولم يكن من الاخيار الشافعين كما سلف هذا التاويل ٣- او بانه لم ينل شفاعتى لرفع الدرجة ٤ - ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول عليه السلام وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى عزاسمه فيجوز ان يعفو الله تعالى بشفاعته عن الذنب ولايعفو عن تارك سنته والله اعلم باسراره واسرار ابراره.

ولباب المقام الشفاعة ثابتة لهؤلاء الكرام بالشروط الثلثة التى نص عليها القرآن

١ - الاول اذنـه تعالى عزاسمه للشافع فى شفاعة المشفوع ٢ - والثانى ايمان الشافع ٣- والثالث ايمان المشفوع قال الله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وقال تعالى لايتكلمون الا من اذن له الرحمٰن وقال صواباً اى قال المشفوع كلمة التوحيد وقال تعالى ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهو يعلمون قال الامام الرازیؒ : الذين يدعون من دونه كل من معبود من دون الله تعالى وقوله تعالى الا من شهد بالحق الملائكة وعيسى وعزير والمعنى فان لهم شفاعة عند الله فثبت بهذه الآيات الثلث تلك الشروط الثلثة، اللهم ارزقنا شفاعة سيد المرسلين وخاتم النبيين بفضلك يا ارحم الراحمين.

واعلم ! انـه قـد سلف منا ان المعتزلة قصروا الشفاعة على المطيعين والتائبين عن الكبائر لرفع الدرجات وزيادة الثواب لا لتخليص العاصى عن النار فان مذهبهم ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد فى النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة فلا شفاعة له فلا محالة اثبتوا الشفاعة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات ولايخفى ان اطلاق الشفاعة على طلب المنافع وان وقع فى بعض الاشعار لكن لا طرد فيما ذكرنا قال فى شرح المقاصد نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا. ﴾

واحتجت المعتزلة ﴾ بوجوه ﴿ الاول ﴾ الآيات الدالة على نفى الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك ﴾ بمثل قوله تعالى واتقوا يوماً لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يأخذ منها عدل ولا هم ينصرون الضمير فى لاتقبل منها شفاعة للنفس المبهمة العامة قال القاضى قد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفى الشفاعة لاهل الكبائر وبين وجه التمسك بعض حواشيه ان الشفاعة فى قوله ولا يقبل منها شفاعة نكرة فى سياق النفى فتعم جميع انواع الشفاعة وان رسول الله ﷺ لو كان شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصراً له وذلك خلاف ما يفهم من قوله ولا هم ينصرون وانما خص اهل الكبائر بانتفاء الشفاعة عند المعتزلة لانهم لاينفون الشفاعة للمؤمنين بان تحصل لهم زيادة ثواب ومنفعة على قدر ما استحقوا من الثواب والموعود فان الشفاعة المتنازع فيها بينهم واهل السنة وانما هو الشفاعة

لاهل الكبائر المستحقين لاسقاط العذاب اما بان يشفع لهم فى عرصة القيامة حتى لا يدخلون النار او يشفع لمن دخل النار منهم حتى يخرجوا منها ويدخلون الجنة واتفقوا على جواز ان يشفع للمؤمنين المستحقين للثواب فى ان لا تحصل لهم على قدر ما استحقوا من الثواب الموعود واتفقوا ايضا على انتفاء الشفاعة للكفار بالكلية واجيب بان الآية وان دلت على نفى الشفاعة مطلقا اى سواء كانت فى حق الكفار او فى حق اهل الكبيرة من المؤمنين الا ان تخصيصها بالكفار للآيات والاحاديث الواردة فى حقية الشفاعة لعصاة المؤمنين فى الآخرة خصوصا وان هذه الآية نزلت فى حق اليهود الذين يزعمون ان آبائهم الانبياء من ابراهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام يشفعون لهم فايئسوا مما زعموه بهذه الآية فلما نزلت الآية فى حق بنى سرائيل لم تكن دليلا على ان الشفاعة تقبل فى حق العصاة مطلقا بل تدل على انها لا تقبل فى حق الكفار فقط كانه قيل لاتجزى نفس ما منكم عن نفس ما منكم الآية انتهى.

﴿ وقوله ما للظالمين من حميم ﴾ محب ﴿ ولا شفيع يطاع ﴾ اى يجاب بمعنى لا شفاعة لهم اصلا قاله فى الشرح اذ لا شفيع لهم فمالنا من شافعين وقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من انصار. والثانى ما يشعر بنفى الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوماً كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين الملائكة والانبياء عليهم السلام والثالث من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعته لما كان خلوداً.

﴿ والجواب بعد تسليم دلالتها ﴾ نفسها ﴿ على العموم فى الاشخاص ﴾ يعنى لانسلم دلالتها على نفى الشفاعة عن كل شخص حتى يتناول صاحب الكبيرة بلا توبة ايضا بل يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الادلة المنافية لعمومها وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كما قال فى الشرح وما قيل لاسبيل لمنع الدلالة على العموم لان النفس فى الآية الكريمة نكرة فى حيز النفى عامة والضمير فى قوله ولا يقبل منها عائد اليها فيعم ايضا فيدفع بان النكرة موضوعة للفرد المبهم فلذا لا

تعم في الاثبات وانما تعم في سياق النفي بعارض عقلي وهو ان انتفاء الفرد المبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير عائداً الى النكرة باخذ معناه الوضعي فلا يلزم العموم كما في قوله لارجل في الدار ولا هو على السطح فانه لايلزم ان جميع رجال العالم على السطح فيخص في قوله ولايقبل منها اى بعض النفوس اى نفوس الكفرة ﴿ والازمان والاحوال ﴾ يعني لانسلم دلالتها على النفي في جميع الازمنة بل يجوز ان يكون عدم قبولها مخصوصاً في وقت عدم اذنه تعالى قال الله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولانسلم دلالتها على النفي في كل حال و كل موقف قالت عائشةؓ اتذكرون اهليكم يوم القيامة قال النبي ﷺ اما في ثلثة مواطن فلا يذكر احد احدا عند الميزان وعند الكتاب وعند الصراط، رواه ابوداؤد فغاية ما في الباب تدل تلك الادلة على عدم شفاعة الشافعين في هذه الازمنة والامكنة ﴿ انه يجب تخصيصها ﴾ ادلتهم المذكورة ﴿ بالكفار جمعا بين الادلة ﴾ اى الادلة النافية للشفاعة والمثبتة لها والا لزم التدافع بينهما.

وما قيل كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص فيدفع بان المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته فيجوز ان يراد منه التخصيص مع دلالتها على العموم فلا منافات حينئذ.

على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان في النصرة لايستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة.

وعلى انه لو تمت ادلتهم لم تكن شفاعته اصلا فكيف يعترفون بها لزيادة الثواب ورفع الدرجات وايضا ان ادلتهم عامة تنفي الشفاعة عن المجرم في جميع الاشخاص والاوقات وادلتنا خاصة في بعض الاشخاص والاوقات والخاص راجح على العام على ما عليه علماء علم الاصول والظاهر ان ادلتهم في حق المشركين خاصة فانهم كانوا يزعمون ان اصنامهم تشفع لهم عند الله وقد اخبر الله تعالى منهم بانهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وهؤلاء شفعائنا عند الله ثم بيّن الله تعالى عزاسمه انه لا يجدون مطلوبهم فقال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر الله تعالى

عز اسمه انه لا شفاعة لاحد عنده الا من استثناه الله تعالى عز اسمه بقوله الا باذنه و الا من اذن له الرحمن. وقد مضت شروط الشفاعة المقبولة وهى منتفية قاطبة فى حق الكفرة الفجرة.

والجواب عن الدليل الثانى لاهل الاعتزال بانا لا نسلم بان ارتضى لايتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضاً من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل والجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى عزاسمه اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لايتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصى وعمل صالحاً عندكم لكونه عبثاً او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه. وعن الثالث ان مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة ثابتة عندنا بالآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب وبدونه وهو مسئلة العفو التام قال تعالى عزاسمه فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبى ﷺ من قال لا اله الا الله دخل الجنة والنصوص مشعرة بالخروج عن النار قال عز اسمه وجل مجده النار مثواكم خالدين فيها الا ماشاء الله، فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز، وقال النبى ﷺ يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة فى حميل السيل وايضا ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه فى اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلايحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلم فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذماً فلا ذمّ والماتريدية يقولون بالحسن والقبح العقليين. [شعر] :

وذو الايمان لايبقى مقيما بسوء الذنب فى دار اشتعال.

﴿ ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب ﴾ قال الله تعالى عزاسمه وجل مجده ان الله لايغفر الذنوب جميعا وغير ذلك من الآيات الدالة على العفو

والآيات الدالة على الشفاعة قد مضت فى صدر البحث ﴿ والسنة ﴾ اما السنة على الشفاعة فقد ذكرت فيما سبق واما على العفو فقال النبى ﷺ لابى ذر ما من عبد قال لا الـه الا الله ثم مات على ذلك دخل الجنة الحديث رواه الشيخان قال عليه السلام اتسموا بالايمان واقروا به فكما لا يخرج احسان المشرك المشرك من اشراكه كذلك لاتخرج ذنوب المؤمن من ايمانه وقال ابن عباس رضى الله عنه انى لارجو كما لاينفع مع المشرك عمل كذلك لايضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطابؓ فسكت ولعل مراد رئيس المفسرين بعدم مضرة الذنب مع التوحيد هو نفى الخلود فى النار لانفى المضرة اصلا.

﴿ والاجماع ﴾ على العفو والشفاعة ﴿ قالت المعتزلة بالعفو وعن الصغائر مطلقا ﴾ سواء كانت صغيرة المؤمن او صغيرة صاحب الكبيرة او صغيرة الكافر اما صغيرة المؤمن فلانها مكفرة بالاجتناب عن الكبائر واما صاحب الكبيرة والكافر فلا فراغ لهما لعذاب الصغيرة لانهما مشغولان بعذابهما مخلدان فى النار بلا تفاوت فى كيفية التعذيب حيث بلغ اقصاه فلا يمكن عقابهما على الصغيرة هذا ما عليه جمهورهم او سواء كانت الصغيرة مع التوبة او بدونها بشرط الاجتناب عن الكبائر هذا ما زعم بعضهم.

﴿ وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب ﴾ لا لتخليص المجرم عن النار لان من دخل النار فهو مخلد فيها اعاذنا الله تعالى عز اسمه وجل مجده عنها وان عاش على الايمان مائة سنة ثم ارتكب كبيرة واحدة ﴿ وكلاهما ﴾ اى القول بالعفو والشفاعة لزيادة الثواب ﴿ فاسد اما الاول فلان التائب ﴾ عن الكبيرة ﴿ ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم ﴾ اى المعتزلة ﴿ فلا معنى للعفو ﴾ لان العفو ترك عقوبة المجرم ومرتكب الصغيرة غير معاقب على ما نص به فى شرح المواقف من انه لااستحقاق عندهم على الصغائر اصلا.

﴿ واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى العفو عن الجناية ﴾ توضيحه ان الشفاعة تكون لحط السيئات اما فى العرصات واما بعد دخول النار قال النبى ﷺ ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى، وعن انسؓ قال قلنا يارسول الله لمن تشفع يوم

القيامة قال لاهل الكبائر و اهل العظائم و اهل الدماء رواه امامنا الاعظم ابو حنيفة وغير ذلك مما تقدم وروى عنه عليه السلام انه يسجد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعته ويؤمر باخراجهم فيخرجهم حتى لايبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود.

﴿ واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة ﴾ قال فى شرح المقاصد واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما فى مشية الله تعالى عزاسمه وجل مجده لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لايخلد فى النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى جل مجده وعزاسمه بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل السنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو اخراج من النار ويعبر عن هذه المسئلة بمسئلة وعيد العصاة وعقوبة العصاة انتهى وذكر السعد الدلائل على مذهب اهل السنة ههنا ﴿ الاول ﴾ الآيات اشار اليها بقوله ﴿ لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة ﴾ نملة صغيرة ﴿ خيرا يره ﴾ بيّن السعد وجه الاستدلال بقوله ﴿ ونفس الايمان ﴾ مع قطع اللحظ عن الاعمال الصالحة سواء كانت له ام لا ﴿ عمل خير ﴾ بالاضافة كيف لا وقد روى عن ابى هريرةؓ انه قال سئل رسول الله ﷺ اى الاعمال افضل قال الايمان بالله. رواه مسلم ﴿ لايمكن ﴾ بالامكان الوقوعى السمعى ﴿ ان يرى جزائه ﴾ اى الخير ﴿ قبل دخول النار ﴾ بان يدخل الجنة فيرى جزاء عمل خير ﴿ ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع ﴾ وسنده ان جزاء الايمان الجنة قال النبى ﷺ من قال لا اله الا الله دخل الجنة ابتداء او بعد الخروج من النار وقال: ومن مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة وان زنى وان سرق ومن دخل الجنة لايخرج منه ابد الاباد قال فى شرح المقاصد اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة فى الجنة وخلود الكفار فى النار فكما لا تخرج الكفار عن النار كذلك لايخرج المؤمنون عن الجنة.

﴿ فتعين الخروج ﴾ اى خروج مرتكب الكبيرة الغير التائب ﴿ من النار ﴾ قال النبى ﷺ يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحماً وحمما الحديث ويدخل الجنة ولا يخرج منها ابداً ﴿ ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات ﴾ قال تعالى

ومـن اصدق من الله حديثا ﴾ ولقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنـات الـفـردوس ﴾ هـو وسـط الجنة واعلاها باعتبار الدرجات والقصور فقد روى ان درجـات الـجـنـة مـائة درجة كـل درجة مـائة سنة وفى البيضاوى الفردوس اعلى درجات الـجنة واصـلـه البستـان الـذى يـجـمـع الـكرم والنخل ﴿ نزلاً ﴾ منزلا ﴿ وغير ذلك من الـنصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة ﴾ قال تعالى ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة واشار الى الدليل الثانى بقوله ﴿ مع ما سبق من الادلة الـقـاطـعة الدالة على ان العبد المؤمن لايخرج بالمعصية عن الايمان ﴾ بوجوه ثلثة مـذكـورة فـى مـا تـقـدم الاول الايمان حقيقة هو التصديق القلبى فلا يخرج عن وصف الايـمـان بارتكاب الكبيرة والثانى الآيات الثلثة المذكورة فيما سبق والثالث اجماع الامة على ايمانه.

واشار الى الدليل الثالث العقلى ﴿ وايضاً الخلود فى النار من اعظم العقوبات قد جعل جزاء الـكـفـر الـذى هـو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الـجـنـاية فلا يكون عدلاً ﴾ وربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب فى الشدة وان تساوت فى عـدم الانـقـطـاع ولـعـل الخصم لايسلم التفاوت فى الكيف. والرابع ان المعصية متناهية زمـانـاً وهـو ظـاهـر وقدراً لما يوجد من معصية اشد منها فجزائها يجب ان يكون متناهياً زمانا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لايتناهى قدراً وان تناهى زمانه.

والـخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعداً عندنا ولايزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة فانه تعالى لايضيع اجر من احسن عملاً ولا يحسن من الـكـريـم الـحـكيـم ابطال ثواب ايمان العبد بجريمة واحدة فلا محالة يكون لزوم اتصال الثـواب اليـه بـحـالة ومـا ذلك الا بـالـخروج عن النار والدخول فى الجنة وهو المطلوب الـقـصـوى الـلـهـم احـفـظنا عن زوال الايمان واشتعال النيران برحمتك التى سبقت على غضبك يا ارحم الراحمين.

﴿ وذهبت الـمـعـتـزلة الـى ان مـن ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صـاحـب كبيـرة مـات بـلا تـوبة ﴾ وذهـب جمهورهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع

العبادات فمالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات على عكس نص صريح ﴿ اذ المعصوم ﴾ العصمة عدم خلق الذنب فى العبد مع قدرته عليه و المعصوم من عصمه الله تعالى. رواه البخارى و العصمة منحصرة فى الانبياء و المرسلين عندنا ﴿ و التائب ﴾ عن الكبيرة ﴿ و صاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم ﴾ اى المعتزلة و اما على اصول اهل السنة فهم داخلون تحت مشية الله تعالى جل مجده وعز اسمه سوى المعصوم.

﴿ والكافر مخلد بالاجماع ﴾ بيننا و بينهم بلا مرية ﴿ و كذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة ﴾ مع ان فى الاول تعظيم وفى الثانى اهانة فلا يجتمعان لما بينهما من التنافى ﴿ و الجواب منع قيد الدوام ﴾ قال فى شرح المقاصد قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلود و الدوام سيما فى جانب العقاب و حينئذ لايتنافى الثواب و العقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تنافى الاستحقاقين بان يستحق منفعة دائمة من جهة الطاعة و المضرة الدائمة من جهة المعصية فلو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات و حكم بان السيئة لاتجزى الا مثلها و الحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة و اكثر قالوا الاحباط مصرح فى التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الاذى قلنا : لا بالمعنى الذى قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحاً استحق به الذم و كان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح و الثواب يقال انه حبط عمله كالصدقة مع المن و الاذى و بدونهما و اما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لايثاب عليها البتة فليس من المتنازع فى شئ انتهى.

﴿ بل ﴾ للترقى ﴿ منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب ﴾ اى وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى جل مجده وعز اسمه. زعمت المعتزلة ثواب المطيع وعقاب العاصى واجب على الله تعالى جل مجده لانه لو لم يجب

الثواب و العقاب لافضی ذلك الی التوانی فی الطاعات و الاجتراء علی المعاصی لان الطاعات مشاق و مخالفات للهوی لاتمیل الیها النفس الا بعد القطع بلذات و منافع تربی علیها و لان الآیات و الاحادیث واردة فی تحقق الثواب و العقاب یوم الجزاء فلولم یجب وجاز العدم لزم الخلف و الكذب، وّرد الاول بان شمول الوعد و الوعید للكل و غلبة ظن الوفاء بهما و كثرة الاخبار و الآثار فی ذلك كاف فی الترغیب و الترهیب ومجرد جواز العفو غیر قادح ورد الثانی بان غایة الوقوع البتة وهو لایستلزم الوجوب علی اللّٰه تعالی جل مجده و الاستحقاق من العبد علی ما هو المدعی ﴿ و انما الثواب فضل منه و العقاب عدل ﴾ عند اهل السنة من غیر وجوب علیه تعالی و لا استحقاق من العبد ﴿ فان شاء عفی ﴾ بفضله ومنّه ﴿ و ان شاء عذبه ﴾ بعدله.

﴿ مدة ﴾ ای مقدار جزاء المعصیة علی ما ورد فی الحدیث ﴿ ثم یدخله الجنة ﴾ ویخلد فیها بعد دخولها ابد الاباد وقد سلف فیما مضی انه لایجب علی اللّٰه تعالی جل مجده شئ لا الثواب علی الطاعة و لا العقاب علی المعصیة.

نعم قد اجمع السلف علی ان كلا من فعل الواجب و المندوب ینتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب یكون سببا للعقاب و ایضا لو وجب الثواب و العقاب بطریق الاستحقاق وترتب المسبب علی السبب لزم ان یثاب من و اظب طول عمره علی الطاعات و ارتد نعوذ باللّٰه تعالی فی آخر الحیوة و ان یعاقب من اصر دهراً علی كفره و تبرأ و اخلص الایمان فی آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب و الاستحقاق و اللازم باطل بالاتفاق.

﴿ الثانی النصوص الدالة علی الخلود ﴾ المتناولة للكافر وغیره ﴿ كقوله تعالی ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم خالداً فیها وقوله تعالی ومن یعص اللّٰه ورسوله ویتعد حدوده یدخله ناراً خالدا فیها وقوله تعالی بلی من كسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئك اصحاب النار هم فیها خالدون و الجواب ﴾ عن الآیة الاولی ﴿ ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لایكون كافراً ﴾ لان التعلیق بالوصف یشعر بالحیثیة فیخص عن قتل المؤمن لایمانه او بان معنی متعمداً مستحلاً فعله علی ماذكره ابن عباسؓ اذ التعمد علی الحقیقة

انـمـا يـكـون من المستحل او بان الخلود وان كان ظاهراً فی الدوام والمراد ههنا المكث الـطويل لايقال الخلود حقيقة فی التابيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالی وما جعلنا لبشر من قبـلك الـخلد ولانه يؤكد بلفظ التابيد مثل خالدين فيها ابداً والتاكيد تقوية لمدلوله ولان الـعـمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد فی حقهم التابيد وفاقاً فكذا فی حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنيی المشترك او المعنی الحقيقی والمجازی معاً.

لانا نقول : لا كـلام فی ان التبادر الی الفهم ضد الاطلاق والشايع فی الاستعمال هو الـدوام لكن قد يستعمل فی المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون مـحتـملاً علی ان فی جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولی ثم ان الـمـكـث الطويل سواء جعل معنا حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما فی حق الـكـافـر او انـقـطـاع كما فی حق الفاسق فلا محذور فی ارادتهم جميعاً وحينئذ فلا نسـلم ان التابيد تاكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد به تاكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبـد ووقف مـؤبـد ﴿ وكـذا مـن تعدی جميع الحدود ﴾ جواب عن الآية الثانية وليس المراد تعدی جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا او اثباتاً فانه محال لما بين البعض مـن التـضـاد كـاليـهـودية والـنـصرانية والمجوسية بل يحمل الحدود علی حدود الاسلام ولاريـب ان مـن تـعـدی عـن جـميع حدود الاسلام فهو كافر مخلد فی النار ﴿ وكذا من احـاطـت بـه خـطيئته وشملته من كل جانب ﴾ جواب عن الآية الثالثة، حاصله ان معنی احـاطـت الـخطيئة عليه احاطتها علی ظاهره وباطنه حتی علی قلبه فزال التصديق عن قلبه فهـی لا مـحالة مختصة بالكافر قال فی الشرح حمل احاطة الخطيئة علی غلبتها بحيث لا يبقی معها الايمان.

﴿ ولـو سلم ﴾ ان هذه النصوص الثلثة عامة للفساق والكفار ﴿ فالخلود ﴾ المذكور فيهـا ﴿ قـد يستعمل فی المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ﴾ والسجن ليس بدائم بلا مـرية وقـد عرفت آنفا ان الخلود اعم من ان يكون مع دوام كما فی حق الكافر او انقطاع كما فی حق الفاسق فعلی هذا دخل الفاسق فی هذه الآيات الثلث مع عدم حصول مدعی الخصم تأمل.

﴿ ولوسلم ﴾ ان الخلود يستعمل فى الدوام دون المكث الطويل ﴿ فمعارض ﴾ يعنى فما ذكروا من الآيات الدالة على الخلود معارض ﴿ بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر ﴾ ذكر تلك النصوص فى شرح هذا المتن فانها تدل على عدم خلود الفساق فى النار.

وبالجملة النصوص التى ذكرها الخصم تدل على خلود الفساق لانهم محل نزاع بيننا وبينهم واما الكفرة الفجرة فهم بالاتفاق مخلدون فى النار وهى من قبيل الوعيد والدلائل الدالة على عدم خلودهم من قبيل الوعد والخلف فى الوعد لوم لايليق بالكريم وفاقاً بخلاف الخلف فى الوعيد فانه ربما يعد كرما وقد وقع سبقت رحمتى على غضبى فرجحنا النصوص الدالة على عدم خلود الفساق فى النار على التى تدل على خلودهم فيها الكلام فى الايمان.

﴿ **الايمان فى اللغة التصديق** ﴾ بشهادة النقل من ائمة اللغة وشهادة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر لان النقل خلاف الاصل لايصار اليه الا بدليل ٢ - ولانه قد كثر فى الكتاب والسنة خطاب العرب بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك خطاب بما لايفهم وانما يحتاج الى بيان ما يجب الايمان به وقد فصل بعضه فى حديث جبرائيل ﴿ اى اذعان ﴾ اى تسليم ﴿ حكم المخبر ﴾ اى اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الوقوع واللاوقوع المذعن به ﴿ وقبوله ﴾ اى حكم المخبر ﴿ وجعله ﴾ اى جعل الحكم صادقا او جعل المخبر صادقا فهذه تفسيرات ثلثة للتصديق ﴿ افعال ﴾ تنبيه على تعيين بابه بعد بيان معناه اللغوى ﴿ من الامن ﴾ ايماء الى تعيين المجرد وهو المتعدى الى مفعول واحد عند المحققين نحو امنته وبالهمزة يتعدى الى مفعولين نحو آمنت زيداً عمراً اى جعلت زيداً آمنا فى عمرو وعند البعض لازم فبالهمزة يتعدى الى مفعول واحد نحو امنت زيداً اى جعلته آمناً فالافعال للصيرورة كأن المصدّق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او التعدية اى جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة ﴿ كأن حقيقة آمن به امنه التكذيب والمخالفة ﴾ يعنى المعنى الحقيقى لقولهم آمن به آمنه الخ فيه تنبيه

علی ان الافعال للتعدية و بيان المناسبة بين المعنيين للايمان الاول معناه الاصلی بحسب اشتقاقه من المجرد المذكور ای جعل الغير آمنا و الثانی معناه بحسب الوضع الثانی هو التصديق و كلا المعنيين لغوی الا ان الاول يشابه الحقيقی و الثانی يشابه المجازی و لذا قال السعد كأن بلفظ التشبيه يريد ان الايمان فی الاصل جعل الغير آمنا ثم وضع للتصديق لان المصدق كأنه يجعل المخبر آمنا من التكذيب و المخالفة.

﴿ ويعدى باللام ﴾ لاعتبار معنى الاذعان و القبول ﴿ كما فی قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق لنا و بالباء لاعتبار معنى الاقرار و الاعتراف كما فی قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث ای تصدق ﴾ و كما فی قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه الآية.

قال فی شرح المقاصد انه فی التحقيق عائد الى اخذ الشئ صادق و الصدق مما يوصف به المتكلم و الكلام و الحكم يقع تعليقه بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله ای بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق و امنت بالرسول ای بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به و آمنت بملائكته ای بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة و لا انوثة وليسوا بنات الله تعالى و لا شركائه و آمنت بكتبه و كلمته ای بانها منزلة من عند الله تعالى صادقة فيما تمضنه من الاحكام و آمنت باليوم الآخر ای بانه كائن البتة و آمنت بالقدر ای بان الخير و الشر بتقدير الله تعالى ومشيته و مرجع الكل الى القبول و الاعتراف انتهى.

يعنی ان تعديته بالواسطة لتضمنه لمعنى الاذعان و القبول و الاعتراف كما عرفت و الا فهو متعد بنفسه الى المفعول عند المحققين لكنه قليل الاستعمال ﴿ وليست حقيقة التصديق ان تقع فی القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر ﴾ ذكرهما بناء على ان الصدق يقع وصفا لهما ﴿ من غير اذعان وقبول ﴾ لحصول هذا التصديق لبعض الكفر الفجرة ايضا ﴿ بل هو ﴾ ای التصديق ﴿ اذعان ﴾ هو كيفية ناشية فی النفس بها ترتبط النفس مع النسبة التامة على وجه التسليم ﴿ وقبول ذلك ﴾ ای الحكم ﴿ بحيث يقع عليه ﴾ ای على الاذعان ﴿ اسم التسليم ﴾ فيه رد على من زاد فی الايمان التسليم و قال

لایکفی التصدیق بدون التسلیم ووجه الرد انه لم یتفطن ان لیس التسلیم الا الاذعان والقبول الذی لا بد منه فی التصدیق وقد ظهر لك هذا الوجه مما فسرنا الاذعان.

واذا عرفت معنی التصدیق المعتبر فی الایمان فلایرد ان بعض الکفار یعرفونه کما یعرفون ابنائهم فکانوا عالمین بصدقه مع انهم لیسوا بمؤمنین وقد وقع فی قصیدة ابی طالب ما یصدق دینه ویعرفه حیث قال (شعر)

ولقد علمت بان دین محمد من خیر ادیان البریة دینا

مع انه لیس بمؤمن وقال تعالی حکایة عن موسی علیه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر وجه عدم الورود ان حقیقة التصدیق هو الاذعان والتسلیم ولم تحصل لهم هذه الحقیقة بل کان علمهم بصدق النبی ﷺ ثم لا بد من بیان الفرق بین العلم بما جاء به النبی ﷺ وهو معرفته وبین التصدیق لیصح کون الاول حاصلا للمعاندین دون الثانی وکون الثانی ایماناً دون الاول وهو ان التصدیق مفسر بالتسلیم.

﴿ علی ما صرح به الغزالی ﴾ والتسلیم لایکون مع الانکار والاستکبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زیادة التفصیل وقال التصدیق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر کسبی یثبت باختیار المصدق ولهذا یؤمر ویثاب علیه بل یجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا کسب کم وقع بصره علی جسم فحصل له معرفته انه جدار او حجر.

وحققه بعض المتأخرین زیادة تحقیق فقال المعتبر فی الایمان هو التصدیق الاختیاری ومعناه نسبة الصدق الی المتکلم اختیاریا. وبهذا القید یمتاز عن التصدیق المنطقی المقابل للتصور فانه قد یخلو عن الاختیار کما اذا ادعی النبی النبوة واظهر المعجزة فوقع فی القلب صدقه ضرورة من غیر ان ینسب الیه اختیارياً فانه لا یقال فی اللغة انه صدقه فلا یکون شرعیا کیف والتصدیق مامور به فیکون فصلا اختیاریا زائداً علی العلم لکونه کیفیة نسانیة او انفعالاً وهو حصول المعنی فی القلب والفعل القلبی لیس کذلك بل هو ایقاع النسبة اختیاراً الذی هو کلام النفس ویسمی عقد القلب فالسوفسطائی عالم بوجود

النهار و کذا بعض الکفار بنبوة النبی ﷺ لکنهم لیسوا مصدقین لغة لانهم لایحکمون اختیاراً بل ینکرون و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم و ما وقع فی کلام کثیر من عظماء الامة مکان التصدیق لفظ المعرفة و العلم و الاعتقاد فینبغی ان یحمل علی العلم التصدیقی المعبر عنه بگرویدن و یؤیده قول علی کرم اللّٰه و جهه ان الایمان معرفة و المعرفة تسلیم و التسلیم تصدیق.

فان قیل : ان المقصود بالتصدیق و التسلیم واحد و بذلک صرح اکابر الصحابةؓ وعلماء الامة ویؤیده قوله تعالی فلا وربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما وقوله تعالی وما زادهم الا ایمانا وتسلیما فلم شددوا النکیر علی من قال بذلک من المتأخرین ونسبوه الی اختراع مذهب فی الاسلام وزیادة الرکن فی الایمان **قلنا** : لانه کان یزعم اولاً ان التسلیم امر زائد علی التصدیق الذی اعتبره العلماء لم ینکشف علی من قبله من الاذکیاء و اعترف بانه اطلع علیه بعد حین من الدهر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما یعبر عنه فی الفارسیة بگرویدن و باور داشتن و ان لایکفی مجرد المعرفة لحصولها لبعض الکفار علی ما سلف من الآیات وبعض الاشعار من قصیدة ابی طالب فکان یفضی ذلک الی نسبة نفسه مدة من الزمان و کثیر من السلف الی الجهل بحقیقة الایمان والی الاصرار علی انه لا بد من امر وراء التصدیق و الاقرار و لانه اتخذ لفظ التصدیق مهجوراً مع کونه فیما بین الانام مشهوراً وعلی وجه الایام مذکوراً وبنی الامر کله علی لفظ التسلیم بحیث اعتقد کثیر من العوام بل الخواص انهما معنیان مختلفان قد یجتمعان وقد یفترقان ﴿و بالجملة المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن وهو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان الخ﴾.

قال فی شرح المقاصد ان ابن سینا وهو القدوة فی فن المنطق وثقة فی تفسیر الفاظه وشرح معانیه صرح بان التصدیق المنطقی الذی قسم الیه العلم والی التصور هو بعینه اللغوی المعبر عنه فی الفارسیة بگرویدن المقابل للتکذیب انتهی.

وقال بعض المحققین لکن الایمان اخص من التصدیق المذکور فی اوائل کتب

المیزان کالتصدیق فی کتب الکلام لان التصدیق فی کتب الکلام قسم للعلم المفسر بما لایحتمل الظن و الجهل و التقلید بخلاف کتب المیزان فمن قال جعل التصدیق بمعنی گرویدن عین ما فی اوائل کتب المیزان ینافی ما فی شرح المقاصد انه العلم القطعی اذ التصدیق المیزانی یعم الظنون انتهٰی.

لباب الکلام فی هذا المقام ان التصدیق المعتبر فی الایمان هو التصدیق بمعنی الیقین فهو کالتصدیق فی کتب الکلام و التصدیق المنطقی اعم منه لانه یشمل للاقسام الاربعة.

اعلم ! ان التصدیق یستعمل علی ثلثة معان الاول الاذعان بمعنی القضیة ای التصدیق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا فی الواقع ویعبر عنه بالفارسیة بگرویدن و باور کردن وهذا المعنی هو المنطقی ۲- والثانی الاذعان بصدق القضیة ای التصدیق بان معنی القضیة مطابق للواقع ویعبر عنه فی الفارسیة براست داشتن وصادق داشتن.

۳- والثالث عبارة عن التصدیق بان القائل مخبر عن کلام مطابق للواقع ویعبر عنه بالفارسیة براست گوی دانستن وحق گوی دانستن فالتصدیق المتعلق بقولنا اللّٰه واحد بالمعنی الاول وبقولنا اللّٰه واحد صادق بالمعنی الثانی وبقولنا مخبر اللّٰه واحد صادق بالمعنی الثالث والتصدیق المعتبر فی المنطق هو المعنی الاول ﴿ فلو حصل هذا المعنی ﴾ ای التصدیق المعتبر فی الایمان ﴿ لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیه ﴾ ای علی مصدق مرتکب لما جعله الشارع امارة الکذب بحسب الشرع ﴿ من جهة ان علیه شیئاً من امارات الکذب والانکار ﴾ وجعل تصدیقه غیر معتد به وجعل بمنزلة العدم ﴿ کما فرضنا ان احدا صدق بجمیع ما جاء به النبی علیه السلام وسلمه واقر به وعمل ومع ذلک شد الزینار بالاختیار ﴾ هو خیط یجعله الکفار فی اعناقهم ﴿ او سجد للصنم بالاختیار نجعله کافراً ﴾ ای نحکم بکفره ظاهرا وباطنا عند السعد حیث قال فی الشرح ان ذلک التصدیق غیر معتد به وانه بمنزلة العدم وکذا قال فی رسالته فی تحقیق الایمان وقیل انه کافر فی احکام الدنیا ومؤمن عند اللّٰه عز وجل شبیه بالکفرة ﴿ لما ان النبی علیه السلام جعل ذلک علامة التکذیب والانکار ﴾ ولما ان کونه علامة التکذیب باجماع

الامة المرحومة و بالجملة ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به و الايمان هو التصديق الذى لايقارن شيئا من امارات التكذيب.

﴿ و تحقيق هذا المقام على كما ذكرت ﴾ اى على الوجه الذى ذكرته وهو ان المعتبر فى الايمان التصديق الذى يقع عليه اسم التسليم ولايقارن شيئا من امارات التكذيب ﴿ يسهل لك الطريق الى حل الكثير من الاشكال الواردة فى مسئلة الايمان ﴾ ١ - منها انه اذا كان الايمان هو التصديق فينبغى ان يكون اليهود مؤمنين لانهم يصدقون النبى عليه السلام ويعرفونه كما يعرفون ابنائهم واللازم باطل على ما هو المسلم عند الامة المرحومة، طريق انحلاله ان اليهود لم توجد فيهم حقيقة التصديق وهو الاذعان و التسليم ٢ - ومنها انه ينبغى ان يكون ابوطالب مؤمنا لمعرفته دين محمد ﷺ و اقراره بحقيته كما يشهد به شعره :

ولقد علمت بان دين محمد من خير اديان البرية دينا

مع انه ليس بمؤمن وجه انحلاله انه لم يوجد منه التسليم و الاذعان ٣- ومنها ان اهل الحق يفتون بكفر من استهزء بحكم من احكام الشريعة البيضاء و بكفر من شد الزينار بالاختيار ومن القى المصحف فى القاذورات مع كونه مصدقا بجميع ما جاء به النبى عليه السلام. وجه انحلاله ان الايمان هو التصديق و الاذعان و التسليم بشرط ان لا يقارن مع علامات التكذيب وقد جعل الشارع هذه الامور من علامات التكذيب.

﴿ و اذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى ﴾ يعنى اذا بيّن السعد المعنى اللغوى للايمان وهو اذعان حكم المخبر الخ شرع فى بيان المعنى الشرعى له الذى هو المقصود فى هذا المقام. اعلم ! انه قد سلف ان الايمان فى اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة و دلالته موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر لما تقدم وقد نص اهل المعقول ان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى بعينه قال فى التهذيب ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق فالتصديق المنطقى هو التصديق الشرعى لصدق المقدمة الاجنبية ههنا.

والفرق بينهما باعتبار المتعلق كالفرق بين متعلق التصور و متعلق التصديق عند اهل

التحقیق فمتعلق التصدیق المنطقی اعم ای مطلق القضایا شرعیة کانت او عقلیة ومتعلق التصدیق الشرعی اخص یعنی القضایا الشرعیة المخصوصة وهی ما جاء به النبی الخ ﴿ ای تصدیق النبی علیه السلام ﴾ اشار بالتفسیر الی ان الالف واللام فی التصدیق عوض عن المضاف الیه او عهدی ﴿ بالقلب ﴾ قید به مع ان التصدیق فعل القلب احتراز عن قول العامة حیث یطلقونه علی الاقرار ﴿ فی جمیع ما علم بالضرورة مجیئه ﴾ ای النبی ﷺ ﴿ به ﴾ الضمیر فیه عائد الی کلمة ما. قال فی شرح المقاصد ای فیما اشتهر کونه من الدین بحیث یعلمه العامة من غیر افتقار الی نظر واستدلال کوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك انتهی. وانما قید بها لان المنکر للاجتهاداة لایکفر اجماعاً وقد سلف ان النبی علیه السلام قد یجتهد واما من یؤول النصوص الواردة فی حشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباری تعالی بالجزئیات فانه یکفر لما علم قطعا من الدین انها علی ظواهرها بخلاف ما ورد فی عدم خلود اهل الکبائر فی النار لتعارض الادلة فی حقهم.

٢- او المراد بالضرورة الیقین فلایکفر بانکار الظنی کالثابت بالاجتهاد او الخبر الواحد.

٣- او المراد بها مقابل الاستدلال فالضروری کالمسموع من فم النبی ﷺ او المنقول عنه بالتواتر کالقرآن والصلواة الخمس وصوم رمضان وحرمة الخمر والزنا ﴿ من عند الله تعالی ﴾ ای من حیث انه ما جاء الرسول به من عند الله تعالی حتی ان من صدق بوحدانیته تعالی بالدلیل ولم یصدق بانه جاء من عند الله تعالی لم یکن بهذا التصدیق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد ﷺ من عند الله تعالی بانه جاء من عند الله من غیر تصدیق بانه جاء به محمد ﷺ من عند الله لم یکن مؤمنا بمحمد علیه الصلوة والسلام قاله بعض المحققین فالمنکر عن اجتهاداة النبی علیه السلام والامور التی قالها برأیه لایکون کافراً وان اثم ان کان فی امور الدین روی عنه ما حدثتکم من الله سبحانه فهو حق وما قلت فیه من قبیل نفسی فانما انا بشر اخطأ واصیب ﴿ اجمالاً ﴾ ای تصدیقا اجمالیا فمن قال آمنت بجمیع ما جاء به النبی علیه السلام الخ فهو مؤمن.

قال فی شرح المقاصد یکفی الاجمال فیما یلاحظ اجمالا و یشترط التفصیل فیما یلاحظ تفصیلا حتی لو لم یصدق بوجوب الصلوة عند السوال عنه و بحرمة الخمر عند السوال عنها کان کافراً انتهی ﴿فانه﴾ ای الاجمال ﴿کاف فی الخروج﴾ ای خروج المکلف ﴿عن عهدة الایمان﴾ ای اداء الایمان و العهدة ما یسأل شخص عنه و یؤخذ به کالدین یقال خرج عن عهدة الدَین اذا اداه ﴿ولا تنحط درجته﴾ ای الایمان الاجمالی ﴿عن الایمان التفصیلی﴾ ای فی الکون مؤمنا وفی الاتصاف باصل الایمان و ان کان بینهما تفاوت فی الفضیلة و سیصرح به و اذا عرفت حقیقة الایمان الشرعی ﴿فالمشرک﴾ بنحو من انحاء الشرع اعاذنا اللّٰه منه بمنّه وفضله ﴿المصدق بوجود الصانع و صفاته لایکون مؤمنا﴾ لعدم تصدیقه علی جمیع ما جاء به النبی علیه السلام الا ﴿بحسب اللغة﴾ حیث صدق بوجود الصانع و صفاته.

﴿دون الشرع لاخلاله بالتوحید﴾ الذی هو رکن اصلی فی جمیع ما جاء به النبی علیه السلام فلم یوجد الایمان الشرعی اذ هو التصدیق بجمیع ما جاء به النبی علیه السلام من الاحکام الاصلیة و الفرعیة التی علم مجیئه بها بالضرورة ﴿و الیه﴾ ای الی اخلاله بالتوحید.

﴿الاشارة بقوله تعالی وما یؤمن اکثرهم﴾ فان العرب یعتقدون بربوبیته تعالی و خالقیته تعالی ورازقیته تعالی و نحو ذلک قال اللّٰه تعالی ولئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولن اللّٰه وقال تعالی قل من یرزقکم من السماء و الارض امن یملک السمع و الابصار ومن یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی ومن یدبّر الامر فسیقولون اللّٰه فقل افلا تتقون ومع ذلک کانوا یعبدون الاصنام وقالوا ما نعبدهم الا لیقربونا الی اللّٰه زلفی ویعتقدون ان آلهتهم شفعائهم عند اللّٰه وغیر ذلک من الاعتقادات الشرکیة.

﴿والاقرار به﴾ ای بما جاء به النبی ﷺ ﴿بحقیة﴾ ما جاء به النبی علیه السلام.

﴿باللسان الا ان التصدیق رکن لایحتمل السقوط﴾ من المکلف ﴿اصلا﴾ لا فی حالة الاکراه الملجی کما لا یحتمل السقوط فی حالة غیر الاکراه.

فان قیل : التصدیق یحتمل السقوط ایضاً لان اطفال المؤمنین مؤمنون ولا تصدیق

لهم ؟. **قلنا** : انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم، واجاب عنه المدقق بان الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى واعترض عليه بعض المحققين بانه ينافى ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه صريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى.

واجاب عبد الحكيم عنه بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقى فى حكم الباقى لا انه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح بان الكلام فى الايمان المحقق سواء كان باقيا او فى حكم الباقى لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى ﴿ والاقرار قد يحتمله ﴾ اى السقوط ﴿ كما فى حالة الاكراه ﴾ الملجى بان اوعده على القتل ونحوه مع كونه قادراً على الامضاء فالاجماع على جواز كلمة الكفر عنده بان اجراها على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان قال الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكن الافضل الصبر لقوله عليه السلام لاتشرك بالله وان قتلت وان حرقت رواه البخارى فاجراء كلمة الكفر رخصة والصبر على المصيبة عزيمة.

فان قيل : ركن الشئ جزئه والشئ لايحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن. **قلنا** : وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريراً بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا كجعل الشارع شيئاً جزء من شئ وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزءً مطلقا كالحقيقى لايحتمل السقوط.

وثانيهما ان يعتبره جزء فى السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط قال القارى وثانيهما ان عمل القلب واللسان معاً فقيل الاقرار شرط لاجراء الاحكام لا لصحة الايمان فيما بين العبد وربه وقال حافظ الدين النسفى وهذا هو المروى عن ابى حنيفةؒ واليه ذهب ابومنصور الماتريدى والاشعرى فى اصح الروايتين عنه وقيل هو ركن لكنه غير اصلى بل زائد ومن ثم سقط عند الاكراه والعجز ولهذا من صدق ومات فجائة على الفور فانه مؤمن اتفاقاً.

قال بعضهم الاول مذهب المتكلمين والثانی مذهب الفقهاء والحق انه ركن عند المطالبة به وشرط لاجراء الاحكام عند عدم المطالبة انتهى. وجعل الغزالی الاقرار من الواجبات لا شطراً ولا شرطاً والله اعلم باسراره واسرار ابراره. ﴿ فان قيل قد لايبقى التصديق ﴾ فكيف يستقيم قوله لايحتمل السقوط ﴿ كما فى حالة النوم ﴾ اى نوم المكلف فان النوم اخ الموت فلا يبقى التصديق عنده مع كونه مؤمنا ﴿ والغفلة ﴾ اى حالة غفلة المكلف عن التصديق باشتغال قلبه بغيره اذ القلب لايلاحظ التصديق حينئذ بناء على انه لا يتوجه الى امرين فى زمان واحد ﴿ قلنا التصديق باق فى القلب ﴾ .

فان قيل : القول ببقاء التصديق الذى هو ادراك حالة النوم مناف مما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان ؟. **قلنا** : ان ما عليه المتكلمون وهو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداءً لا انه مناف للادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عينى ولا ينام قلبى وعلى ان النوم ضد ادراك الحواس الظاهرة لا ضد الادراك القلبى.

فان قيل : لاخفاء فى انه ليس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً ؟. **قلت** : كأنه اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهى حالة راسخة فى النفس تصير مبدء للتصديق بالفعل ولايخفى ان السوال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا فى حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير.

﴿ والذهول انما هو عن حصوله ﴾ اى التصديق قالوا الذهول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الخزانة بخلاف النسيان فانه زوال الصورة عن الخزانة ايضا فالمنسى لايحضر بدون كسب جديد بخلاف الذهول فانه يحضر بمجرد التفات الذهن اليه فالتصديق بق فى الخزانة والذهن والذهول عن حصوله فى القوة المدركة عند النوم وحين الغفلة.

﴿ ولو سلم ﴾ عدم بقاء التصديق حالة النوم والغفلة بان خرج عن الخزانة ايضاً كما

فى حالة النسيان ﴿ فالشارع جعل المحقق ﴾ اى التصديق المحقق ﴿ الذى لم يطرء ﴾ اى لم يعرض ﴿ عليه ﴾ اى على التصديق الموجود قبل حال النوم و الغفلة ﴿ ما هو يضاده ﴾ اى الكفر و الانكار ﴿ فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال او فى الماضى ﴾ سواء كان اسم الفاعل حقيقةً فى الحال اى حال قيام مبدء المشتق منه بالموصوف و مجازاً بعد انقضاء المبدء وزواله عن الموصوف كما هو الظاهر او حقيقة بعد زواله عن الموصوف ايضا كما قيل.

اعلم ! ان المشتقات حقيقة حال قيام المبدء كالضارب لمن هو فى الضرب و مجاز بعد انقضائه عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب و انقضى وقيل حقيقة فيمن صدر عنه الضرب امس ايضاً و اطلاقها على موصوف لم يقم به المبدء و سيقوم مجاز بالاتفاق و بالجملة المؤمن اسم لمن آمن فى الحال او فى الماضى ﴿ ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب ﴾ كشد الزنار بالاختيار و سجدة للصنم بالاختيار حيث جعل النبى عليه السلام ذلك علامة التكذيب ﴿ وهذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق و الاقرار مذهب بعض العلماء ﴾ فيه تنبيه على تعين القائل بعد بيان القول. ﴿ وهو اختيار الامام شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام ﴾ البزدوى قال فى شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن ابى حنيفة و كثيرا ما يقع فى عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة و تارة العلم و تارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار باللسان فى عمره مرة لايكون مؤمنا عند الله و لا يستحق دخول الجنة و لا النجاة من خلود النار انتهى فالايمان عند هؤلاء الفحول عبارة عن التصديق و الاقرار جميعاً الا ان الاقرار ركن زائد كما سلف تفصيله. ﴿ وذهب جمهور المحققين ﴾ قال فى شرح المقاصد و هذا هو المشهور وعليه الجمهور انتهى وقيل ومنهم امامنا الاعظم ﴿ الى انه هو التصديق بالقلب و انما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا ﴾ الشرط ما يتوقف عليه وجود الشئ ويكون خارجاً عن ماهيته و لا يكون مؤثراً فى وجوده وقيل الشرط ما يتوقف ثبوت الحكم عليه فعلى هذا القول يكون الايمان بسيطاً و هو التصديق بالقلب وحده و انما جعل الاقرار شرطاً.

﴿ لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة ﴾ يعرف بها كونه مؤمنا ومصدقا وهو الاقرار باللسان على طريق الاعلان على الامام اى امام محلته وقريته وعلى الانام من اهل الاسلام ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه ووجوب الصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين وغير ذلك من الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره وفيه لو كفيى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما قاله الشارح معنى فالركن ايضاً الاقرار على وجه الاعلان ثم بيّن حكم من صدق بالقلب بدون الاقرار ومن اقر باللسان بدون التصديق بقوله :

﴿ فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله ﴾ لاتيانه على ركن الايمان وهو التصديق القلبى فقط ﴿ وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ﴾ من ترك الجزية وغير ذلك مما ذكرنا آنفا لانتفاء شرط اجراء الاحكام وهو الاقرار ﴿ ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس ﴾ اى فهو مؤمن عند الناس وليس بمؤمن عند الله حيث قال الله وما هم بمؤمنين ثم بيّن القائل بعد بيان القول بقوله :

﴿ وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور ﴾ فالايمان عنده هو التصديق القلبى وحده بشرط الاقرار باللسان على طريق الاعلان على الامام الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئاً منها لم يكن ايمان وآثره جمهور المحققين ﴿ والنصوص معاضدة ﴾ مؤيدة ﴿ لذلك ﴾ اى لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام ﴿ قال الله تعالى اولئك كتب ﴾ اى اثبت الله تعالى ﴿ فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ﴾ والمراد بالايمان فى تلك الآيات الايمان الحقيقى الشرعى لاجزء الايمان مجازاً من قبيل تسمية الجزء باسم الكل لان الاصل فى الكلام الحقيقة ولا اللغوى اذ المتبادر من لفظ الايمان فى كلام الشارع هو الايمان الشرعى.

﴿ وقال النبى عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك ﴾ اى على ايمانك ﴾ قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام الاسلام والايمان واحد كما سيأتى فثبت ما ادعيناه من

كون الايمان تصديقاً وحده وكان هذا الدعاء تعليماً للامة المرحومة وقال النبى عليه السلام ومن كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث فالآيات الثلث والحديثان تشهد على ان الايمان هو التصديق وحده ﴿وقال النبى عليه السلام لاسامة﴾ بن زيد مولى رسول الله ﷺ الذى ذكر الله تعالى جل مجده اسمه فى كتابه حيث قال فلما قضى زيد منها وطراً الآية ولم يذكر اسم غيره من الصحابة ﴿حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه﴾ مقولة النبى عليه السلام وهلا اذا دخل على الماضى افاد اللوم على ترك الفعل.

اعترض عليه المدقق بانه يجوز ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان يعنى هلا شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان بناء على ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ويباح القتل. **قلنا** : قد مر ان هذا الحديث دليل لكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فمن قال لا اله الا الله فقد عصم دمه فلذا لام النبى ﷺ على قاتله.

﴿فان قلت﴾ ايراد الدليلين لمذهب الكرامية القائلين ان الايمان عبارة عن الاقرار فقط ﴿نعم الايمان﴾ فى اللغة ﴿هو التصديق لكن اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان﴾ يعنى الاقرار به وقد مر ان التصديق الشرعى هو التصديق اللغوى فيكون الايمان الشرعى هو الاقرار فثبت بهذا الدليل ما ادعاه الكرامية واشار الى الدليل الثانى بقوله :

﴿والنبى عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه﴾ فهذه القناعة شاهدة عدل على ان الايمان هو الاقرار ﴿قلت لاخفاء فى ان المعتبر﴾ عند اهل اللغة ﴿فى التصديق عمل القلب﴾ لانك قد عرفت ان التصديق هو الاذعان بمعنى القضية وهو كيفية ناشية فى النفس ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن فلا محالة يكون التصديق عمل القلب عند اهل اللغة علا ان التصديق قسم من العلم عند كثير من الفحول وقد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب فيكون محل التصديق هو القلب.

﴿ حتی لو فرضنا عدم وضع لفظ التصدیق لمعنی ﴾ بان یکون لفظاً مهملاً مثل دیز ﴿ او وضعه لمعنی غیر التصدیق القلبی لم یحکم احد من اهل اللغة و العرف بان المتلفظ بکلمة صدقت ﴾ سواء کانت مهملة او موضوعة لمعنی غیر التصدیق القلبی ﴿ مصدق للنبی علیه السلام ومؤمن به ﴾ فلو کان التصدیق فعل اللسان و الاقرار به لزم ان یکون المتلفظ بکلمة صدقت سواء کانت مهملة او موضوعة مؤمنا مصدقا للنبی علیه السلام واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله وجه اللزوم ظاهر من مذهبهم.

قال فی شرح المقاصد واجیب بانهم لایعنون بان الایمان هو التلفظ بهذه الحروف کیف ما کانت بل التلفظ بالکلام الدال علی تصدیق القلب ایة الفاظ کانت او ایة حروف من غیر ان یجعل التصدیق جزءً منه انتهی. ولا شك ان المتلفظ بکلمة صدقت من حیث الدلالة علی التصدیق القلبی مصدق للنبی علیه السلام فی العرف واللغة بلا ریب وان لم یحصل التصدیق القلبی فمن اضمر الکفر واظهر الایمان یکون مؤمنا الا انه یستحق الخلود فی النار ومن اضمر الایمان واظهر الکفر لایکون مؤمنا ومن اضمر الایمان ولم یتفق له الاظهار والاقرار لم یستحق الجنة ویدفع بانه لا اعتبار للفظ الدال بلا وجود المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان یکون ذلك اللفظ علماً علی وجود المدلول فاذا لم یتحقق المدلول فلا معنی لاعتبارها مع ان الکرامیة یعتبرونها ویجعلون المقر الغیر المصدق مؤمنا کما عرفت، فلا یقال لعلهم یجعلون مواطاة القلب شرطاً لکون الاقرار ایماناً.

لانا نقول : هذا مذهب الرقاشی والقطان لا الکرامیة فیلزم التوجیه بما لایرضون به.

﴿ ولهذا ﴾ ای لاجل کون الایمان فعل القلب لا الاقرار باللسان ﴿ صح نفی الایمان عن بعض المقرین باللسان ﴾ بهذا الکلام تائیداً للجواب المذکور ﴿ قال الله تعالی ومن الناس من یقول آمنا بالله وبالیوم الآخر وما هم بمؤمنین وقال الله وقالت الاعراب ﴾ وهم المنافقون من سکان المدینة المنورة وکانوا ثلثمائة رجل وسبعین امرأة قال ابن عباس رضی الله عنه انها نزلت فی منافقی اهل المدینة ﴿ قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ﴾ حیث نفی فی الآیتین الایمان عمن اقر باللسان دون القلب وقال الله تعالی جل مجده ان المنافقین

فی الدرك الاسفل من النار حيث رتب علی القول الخالی عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لايخالف فی ذلك فكيف يزعمون بالايمان الذی لاينجی صاحبه عن العقاب بالنار.

واجاب عن الثانی بقوله ﴿ واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فی انه يسمی مؤمناً لغة ﴾ لايرد علم منه ان الايمان فی اللغة هو الاقرار باللسان وقد نص فی مفتح هذا البحث ان الايمان فی اللغة التصديق وهل هذا الا التهافت لان تسمية المقر بالمؤمن ليست من حيث اقراره حتی يناقض لما سبق بل من حيث دلالة اقراره علی الاذعان يعنی يطلق اهل اللغة علی الاقرار ايماناً لاجل دلالة الاقرار علی التصديق القلبی وذلك لان الانسان لايطلع علی ما فی ضمير غيره وانما يحكم بوجوده استدلالاً بالاثار الصادرة عنه فان امارة الامور الخفية كافية فی صحة اطلاق اللفظ علی سبيل الحقيقة كاطلاق غضبان علی من يضرب عبده من حيث ان الضرب دليل علی حصول الغضب فيه لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب.

﴿ وتجری عليه ﴾ ای علی المقر باللسان ﴿ احكام الايمان ظاهراً ﴾ من عصمة دمه وماله وترك الجزية ونحو ذلك ﴿ وانما النزاع فی كونه مؤمنا فيما بينه ﴾ ای بين المقر باللسان.

﴿ وبين الله تعالی ﴾ فهو ليس بمؤمن عند الله تعالی جل مجده عندنا بناء علی ان الايمان هو التصديق بشرط الاقرارلاجراء الاحكام وان كان مؤمناً عند الناس لاجراء الاحكام من عصمة دمه وماله ونحوذلك وعند الكرامية فهو مؤمن عند الله تعالی عز مجده وجل شانه.

وبهذا اندفع تمسكهم بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتی يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا منی دمائهم واموالهم، حيث رتب العصمة علی القول والاقرار وجه الاندفاع ان هذا فی حق احكام الدنيا وانما النزاع فی احكام الآخرة ﴿ والنبی عليه السلام ومن بعده ﴾ من الصحابة والسلف الصالحين هذا دفع ثان للامر الثانی ﴿ كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة ﴾ كما قال النبی عليه السلام عصموا

منى دمائهم واموالهم ﴿ كانوا يحكمون بكفر المنافق ﴾ كما قال الله تعالى جل شانه ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب ﴿ فدل ﴾ اى الحكم بكفر المنافق ﴿ على انه لايكفى فى الايمان الشرعى المنجى من العذاب الابدى ﴿ فعل اللسان ﴾ قال الله تعالى جل شانه ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار والتوفيق بين الحكمين ظاهر بناء على ما سلف بان الحكم الاول متعلق بالاحكام الدنيوية والثانى فيما بينه وبين الله تعالى عز مجده وجل شانه.

﴿ وايضاً الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه مانع من خرس ونحوه ﴾ هذا رد آخر على الكرامية بان اجماع الامة المرحومة منعقد على ايمان من صدق بالقلب ولم يتفق له الاقرار لمانع من خرس وخوف من مخالف ونحو ذلك وقد انتفى وكذا الايمان وهو الاقرار باللسان عندهم فينبغى ان يكون كافراً وهو خلاف الاجماع.

﴿ فظهر ﴾ تفريع على دفع تمسكات الكرامية ﴿ ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على ما زعمت الكرامية ﴾ هم اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام وقيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام وهم من المشبهة واقوالهم فى التشبيه متعددة مختلفة قال بعضهم ان الله تعالى جل شانه على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول، وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف ببعد متناه او غيره وقال بعضهم هو جسم.

ثم اختلفوا هل هو متناهٍ من جهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او ليس بمتناه بل هو غير متناه فى جميع الجهات، وقال تحل الحوادث فى ذاته تعالى وزعموا انه انما يقدر على الحوادث الحالية فيه دون الخارجية عن ذاته وغير ذلك من الاقوال الشنيعة ذكرها السيد السند فى شرح المواقف قاتلهم الله تعالى كيف يتفوهون بتلك الاقوال فى ذاته تعالى المقدسة عن مشابهة الخلق وليس كمثله شئ ولم يكن له كفواً احد.

اعلم ! ان العقلاء من اهل القبلة اختلفوا فی حقیقة الایمان فذهب کثیر من المحققین الی انه اسم للتصدیق المذکور مع الاقرار. قال فی شرح المقاصد وهو المحکی عن ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالی وقال القاضی فی المواقف ویروی هو عن ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالی وهذا ما آثره المصنف. ٢- وذهب بعض اهل العلم من علمائنا الی انه اسم للتصدیق والاقرار لیس برکن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار وسکت من غیر عذر فهو کافر عند اللّٰه تعالی.

٣- وذهب جمهور المتکلمین والشیخ الاشعری فی اصح الروایتین عنه والشیخ ابومنصور الماتریدی الی ان الایمان هو التصدیق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحکام الدنیویة ونقل العلامة العینی عن حافظ الدین النسفی هو مذهب امامنا الاعظم ایضا.

واستدلوا علیه بالآیات الدالة علی محلیة القلب للایمان نحو اولئك کتب فی قلوبهم الایمان ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وقلبه مطمئن بالایمان وبالآیات الدالة علی الختم والطبع علی القلوب وکونها فی اکنة فانها واردة علی سبیل البیان لامتناع الایمان منهم ویؤیده قوله علیه السلام اللهم ثبت قلبی دینك وقوله علیه السلام لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا اللّٰه هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان یکون عبارة عن التصدیق

٤- وذهب المرجئة الی ان الایمان هو نفس التصدیق ولا یعتبرون الاقرار فیه مطلقا لا شطراً ولا شرطاً ولاتضر مع الایمان معصیة وقالوا ان المؤمن وان عصی لایدخل النار.

٥- وذهب الشعیة والجهمیة الی انه عبارة عن معرفة جمیع ما جاء به النبی علیه السلام ویتناول معرفة اللّٰه تعالی بوحدانیته وسائر ما یلیق به وتنزهه عما لا یلیق به.

٦ - وذهب الرقاشی الی انه عبارة عن الاقرار بحقیة ما جاء به النبی علیه السلام مع شرط معرفة القلب حتی لا یعتبر الاقرار بدونها ایماناً زاعماً ان المعرفة ضروریة توجد لامحالة فلا تجعل من الایمان لکونه اسماً لفعل مکتب لاضروری.

٧ - وذهب القطان الی انه عبارة عن الاقرار المذکور مع شرط التصدیق وصرح بان الاقرار الخالی عن المعرفة والتصدیق لایکون ایماناً وعند اقترانه بهما یکون الایمان هو الاقرار فقط.

٨ – وذهبت الكرامية الى انه عبارة عن الاقرار باللسان وحده ولا يشترط شئ منهما واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف فى المعنى وفيما يرجع الى الاحكام.

٩ – وذهب العلمية الى ان الايمان هو العمل.

١٠ – وذهب المعتزلة الى ان الايمان عبارة عن التصديق والاقرار والعمل واختلفوا فى العمل فعند ابى على وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة او مندوبة وجعلوا العمل جزءً حقيقياً من اصل الايمان فيخرج العبد بترك العمل عن الايمان بناء على ان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل ولايدخل فى الكفر لانه عندهم عبارة عن الانكار ولم يوجد حين ترك عمل فاثبتوا المنزلة بين المنزلتين .

١١ – وذهب الخوارج الى ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان فيخرج العبد بترك العمل عن الايمان لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل ويدخل فى الكفر لانه عندهم عبارة عن عدم الايمان فهم متفقون على جزئية العمل من اصل الايمان وخلود مرتكب الكبيرة فى النيران متشاكسون فى كفره بناء على اختلافهم فى تفسيره.

واحتجوا على جزئية العمل من الايمان بالنصوص الدالة على سلب الايمان عمن ترك العمل كقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وجه الاستدلال ان عدم الحكم بما انزل الله ليس الا عدم العمل به ومعنى الحديث عندنا انه ترك انكاراً للفرضية وايضاً العمل هو الاستحلال او المراد كفران النعمة او معناه قارب الكفر او انه ورد على سبيل التغليظ ومعنى عدم الحكم بما انزل الله عدم التصديق به او عدم الحكم على سبيل الاستهانة او عدم الحكم بجميع ما انزل ولاشك فى كفره.

١٢ – وذهب جمهور المحدثين وكثير من المتكلمين الى انه عبارة عن الامور الثلثة المذكورة ولا يكون تارك العمل خارجاً عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده

فی النار وهو المحکی عن مالك والشافعی واحمد والاوزاعی والامام البخاری وقال کتبت الحدیث عن الف وثمانین نفساً ولم اکتب الا عمن قال الایمان قول وعمل ویزید وینقص.

فان قیل : کیف لاینتفی الشئ اعنی الایمان مع انتفاء رکنه اعنی الاعمال وکیف یدخل الجنة من لم یتصف بما جعل اسماً للایمان ؟. **قلنا** : ان الایمان یطلق علی ما هو الاصل والاساس فی دخول الجنة وهو التصدیق وحده او مع الاقرار وعلی ما هو الکامل المنجی بلاخلاف وهو التصدیق مع الاقرار والعمل علی ما اشیر الیه بقوله تعالی انما المؤمنون الذین اذا ذکر اللّٰه وجلت قلوبهم الی قوله اولئك هم المؤمنون حقاً.

واجاب عنه الامام الرازیؒ بانه لیس العمل جزءً حقیقیا من الایمان حتی یلزم انتفائه بانتفائه بل هو من الاجزاء العرفیة له فلا یلزم انتفاء الایمان بانتفائه وبما ذکرنا من الجوابین یرتفع النزاع بین الفقهاء والمحدثین بان الفقهاء لایجعلونه جزءً من اصل الایمان وهو مسلم عند المحدثین ایضاً لانهم یجعلونه جزء من الایمان الکامل ولاینکر الفقهاء منه.

وبان المحدثین یجعلون العمل جزءً عرفیاً کمالیاً منه ولاینکر عنه الفقهاء بل هم ینکرون عن کونه جزءً حقیقیاً والمحدثون لایخالفونهم فیه فحینئذ یکون النزاع بینهم لفظیا دون حقیقی ویتفرع علی هذا النزاع اللفظی النزاع فی زیادة الایمان ونقصانه فمن جعل العمل جزءً منه یقول بهما ومن لا فلا وقد عرفت ان العمل جزء من الایمان الکامل فهو یقبل الزیادة والنقصان ولاینکر عنه من لایقول بجزئیة العمل من الایمان ایضاً لا من اصل الایمان فلا یقبل الزیادة والنقصان عند القائلین بالجزئیة.

وبالجملة ارتفع النزاع بین الفقهاء والمحدثین فی هاتین المسئلتین.

والسر فی الاختلاف اللفظی حیث عبر المحدثون عن العمل بالجزئیة دون الفقهاء ان المحدثین کانوا یقابلون المرجئة القائلین بعدم الاعتداد بالاعمال بجعلها جزءً من الایمان والفقهاء یقابلون المعتزلة والخوارج الزاعمین بجزئیة الاعمال من اصل الایمان بجعلها خارجاً عن اصل الایمان ولکل وجهة فهو مولّیها.

ووجه انضبط فی هذه المذاهب ان الایمان لایخلو اما ان یکون اسماً لفعل القلب فقط او فعل اللسان فقط او لفعلهما جمیعاً وحدهما او مع سائر الجوارح فهذه اربعة طرق وتحقق تلك المذاهب فی هذه الطرق الاربعة بالتأمل الصادق والحق منها هی الثلثة الاول والاخیر منها ومذهب المرجئة باطل بقوله تعالی وتلك الجنة التی اورثتموها بما کنتم تعملون وبالنصوص القطعیة الدالة علی عقاب المؤمنین العاصین .

ومذهب الشیعة والجهمیة باطل بقوله تعالی فلما جائهم ما عرفوا کفروا به ومذهب الکرامیة مردود بقوله تعالی ومن الناس من یقول آمنا باللّٰه وبالیوم الآخر وما هم بمؤمنین.

ومذهب المعتزلة والخوارج مقدوح بقوله تعالی وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیة وقوله تعالی یا ایها الذی آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی ونحو ذلك ومذهب الرقاشی والقطان والعملیة مردود بالآیات الدالة علی محلیة القلب للایمان نحو اولئك کتب فی قلوبهم الایمان وقلبه مطمئن بالایمان ونحو ذلك فالحق لایتجاوز عن مذهب الفقهاء والمتکلمین والمحدثین واللّٰه تعالی اعلم باسراره واسرار ابراره.

ولما کان الایمان عبارة عن التصدیق والاقرار وحدهما عند المصنف اشار الی نفی قول من یجعل الاعمال جزءً من الایمان بقوله ﴿ ولما کان مذهب جمهور المحدثین ﴾ هم علماء علم الحدیث وورثة الانبیاء علیهم السلام ﴿ والمتکلمین ﴾ ای الخوارج والمعتزلة لانك قد عرفت مذهب اهل السنة ﴿ والفقهاء ﴾ هم المالکیة والشافعیة والحنابلة.

﴿ ان الایمان تصدیق بالجنان ﴾ ای القلب سمی به لانه مستور والمادة للتستر کالجنة والجن والجنین ﴿ والاقرار باللسان وعمل بالارکان ﴾ ای الاعضاء ﴿ اشار الی نفی ذلك بقوله فاما الاعمال ﴾ والعمل یطلق علی فعل القلب واللسان ایضاً دفعه بقوله ﴿ ای الطاعات فهی تتزاید فی نفسها والایمان لایزید ولا ینقص ﴾ هذا دلیل علی هیئة الشکل الثانی ینتج ان الاعمال لیست الایمان مع انه لیس المطلوب اذ لا نزاع لاحد سوی العملیة فی ان الاعمال لیست من الایمان انما الکلام فی کونها داخلة فیه قلنا ان الکبری لیس قوله والایمان لا یزید ولاینقص بل هو ملزوم لها وهی ان جزء الایمان

لایزید ولا ینقص اذ لو زاد او نقص لسریا فی الکل وانما وضع ملزوم الکبری موضعها لان الموضوع الثابت فیما بینهم ان الایمان لایزید ولا ینقص والکبری مما تستنبط منه.

فان قیل : کبری الدلیل مشتمل علی امر ای عدم نقص الایمان والصغری لیست بمشتملة علیه. **قلنا :** ان التزاید یستلزم التناقض فاشتملت الصغری علیه التزاماً.

﴿ فههنا مقامان ﴾ المشهور فتح المیم والاحسن ضمها یعنی فی هذا المقام مسئلتان.

﴿ الاول ﴾ ای المقام الاول ﴿ الاعمال غیر داخلة فی الایمان لما مر من ان حقیقة الایمان هو التصدیق ﴾ مع الاقرار شطراً او شرطاً من غیر دخل الاعمال فی اصل الایمان فالحصر المستفاد من کلام السعد اضافی ﴿ ٢- ولانه قد ورد فی الکتاب والسنة عطف الاعمال علی الایمان کقوله تعالی ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف یقتضی المغایرة ﴾ ثم بیّن معنی المغایرة بقوله ﴿ وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیه ﴾ لدفع دخل وهو ان الجزء مغایر عن الکل فیجوز عطف الجزء علیه حاصله ان المغایرة بمعنی عدم دخول المعطوف الخ ولاریب ان الجزء مغایر عن الکل فلا یجوز عطف الجزء علیه قال السید السند فی شرح المواقف فدل علی التغایر وعلی ان العمل لیس داخلاً فیه لان النفس لایعطف علی نفسه ولا الجزء علی کله ﴿ ٣- وورد ﴾ فی القرآن ایضاً جعل الایمان شرطا لصحة الاعمال ﴿ کما فی قوله ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثی وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لایدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشئ لنفسه ﴾ یعنی جعل اللّٰه تعالی الاعمال الصالحة مشروطاً والایمان شرطا لها والمشروط لایدخل فی الشرط لانه لو دخل هو لتوقف الشرط علی المشروط ویدور.

فان قلت : یلزم اشتراط الجزء بالکل ؟ **قلت :** جزء الشرط شرط ﴿ ٣- وایضاً اثبات الایمان لمن ترک بعض الاعمال ﴾ واقترانه بضد العمل الصالح ﴿ کما فی قوله تعالی وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا ﴾ فاثبت الایمان مع وجود القتال ﴿ علی ما مر ﴾ هذه الآیة ذیل شرح قول المصنف الکبیرة لاتخرج العبد المؤمن عن الایمان ﴿ مع القطع بانه لا

تحقق للشئ بدون ركنه ﴾ اى لو كان العمل جزء من الايمان لانتفى بانتفائه بناء على قاعدة انتفاء الكل بانتفاء الجزء ولانه تعالى وضع بعض الاعمال من بعض المكلفين كالحائض وضع عنها الصلوة دون الايمان ولان النبى عليه السلام فسر الايمان حين سئل جبرئيل ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فلو كان العمل جزء من الايمان لذكره عليه السلام فى تفسيره.

٣- ولانه اذا كانت الاعمال داخلة فى حقيقة الايمان لزم عدم الفائدة فى خطابه بالامر بالاعمال مع من علم ايمانه واللازم محال بالبداهة فالملزوم مثله وجه اللزوم ظاهر لان حقيقة الشئ لاتتحقق بدون جزئه فالايمان لايتحقق بدون الاعمال ٤- ولانه انعقد الاجماع على ان من آمن فمات قبل ان يعمل مات مؤمناً فلو كان العمل جزء من الايمان لم يكن مؤمناً.

٥- ولانه قد تقرر انه يجب الايمان على من لم تبلغه الدعوة لوجود الصانع فلو كان العمل جزءً منه كيف يصح ايمانه لعدم وجوب الاعمال عليه لكونه معذوراً بالاجماع في الاعمال.

٦ - ولان النص والاجماع على ان الايمان لاينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان اليأس ولاخفاء فى ان ذلك هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال ﴿ ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمناً كما هو رأى المعتزلة ﴾ والخوارج ﴿ لا على من ذهب الى انها ﴾ اى الطاعات ﴿ ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى ﴾ وجمهور المحدثين بل هو مذهب جمع كثير من الصحابة والتابعين كعمر بن الخطاب وعلى وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعمار وابى هريرة وعائشة رضى الله عنهم ومن التابعين ككعب الاحبار وعروة وطاؤس وعمر بن عبد العزيز ومن الائمة الشافعى واحمد.

فجعل هؤلاء الفحول الاعمال جزء من الايمان الكامل لامن اصله فبانتفائها ينتفي الايمان الكامل دون اصل الايمان قال فى شرح المقاصد ان الايمان يطلق على مات بو

الاصل و الاساس فى دخول الجنة وهو التصديق وحده مع الاقرار على ما هو الكامل المنجى بلا خلاف وهو التصديق و الاقرار و العمل انتهى. و الاول مقابل الكفر و الثانى مقابل العصيان و حينئذ لايبقى نزاعهم مع المتكلمين لانهم لاينكرون عن جزئية الاعمال عن الايمان الكامل مع انه شائع على السنة الاعلام و ذائع فى صحفهم الا ان المتكلمين يصرفونه عند الاطلاق على الاول و المحدثين الى الثانى.

﴿ وقد سبقت تمسكات المعتزلة ﴾ على جزئية الاعمال عن اصل الايمان ﴿ باجوبتها فيما سبق ﴾ ذيل شرح قول المصنف و الكبيرة لاتخرج العبد المؤمن عن الايمان و المراد بجمع التمسكات لغوى لانه ذكر فيما سبق تمسكين.

﴿ المقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد ولا تنقص ﴾ اعلم ! ان العلماء اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب الاشاعرة و المعتزلة و المحكى عن الشافعى و كثير من العلماء الى ان الايمان يزيد وينقص بالعقل و النقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمك فى الفسق مساويا لتصديق الانبياء و الملائكة و اللازم باطل قطعا و اما النقل فلكثرة النصوص الواردة فى هذا المعنى قال الله تعالى : اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً، ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم، ويزداد الذين آمنوا ايماناً، وما زادهم الا ايماناً و تسليماً، فاما الذين آمنوا فزادتهم ايماناً، وعن ابن عمرؓ قلنا يارسول الله ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمرؓ وروى مرفوعاً لو وزن ايمان ابى بكر بايمان هذه الامة لرجح به ٢ - وذهب قوم الى انه يزيد بناء على ان الشخص يؤمن اجمالاً ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ولا ينقص بناء على ان العلوم تزيد يوماً فيوماً.

٢ - وذهب القاضى عضد الملة و الدين صاحب المواقف الى انه يزيد وينقص مع ان الايمان هو التصديق لان التصديق يتفاوت قوةً وضعفاً كما فى التصديق بطلوع الشمس و التصديق بحدوث العالم بناء على انه نفس الاعتقاد القابل للتفاوت بل التصديق البالغ حد الاذعان و القبول المعبر عنه بگرويدن يقبل التفاوت اذ لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات ويؤيده قول الخليل عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى على

ان القول بان المعتبر فی حق الکل الیقین وان لیس للظن الغالب الذی لایخطر مع النقیض بالبال حکم الیقین محل نظر وذهب ابوحنیفة واصحابه و کثیر من العلماء ومنهم المصنف الی انه لایزید ولاینقص واشار السعد الی اثباته بقوله :

﴿ لما مر من انها التصدیق القلبی الذی بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا یتصور فیه زیادة ولا نقصان حتی ان من حصل له حقیقة التصدیق فسواء اتی بالطاعات او ارتکب المعاصی فتصدیقه باق علی حاله لا تغیر فیه اصلا ﴾ قال فی شرح المقاصد وعند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالی واصحابه و کثیر من العلماء وهو اختیار امام الحرمین انه لایزید ولا ینقص لانه اسم للتصدیق البالغ حد الجزم والاذعان ولا یتصور فیه الزیادة والمصدق اذا ضم الطاعات الیه او ارتکب المعاصی فتصدیقه بحاله لم یتغیر اصلا وانما یتفاوت اذا کان اسماً للطاعات المتفاوتة قلة و کثرة ولهذا قال الامام الرازیؒ وغیره ان هذا الخلاف فرع تفسیر الایمان فان قلنا هو التصدیق فلایتفاوت وان قلنا هو الاعمال فیتفاوت.

وقال امام الحرمین اذا حملنا الایمان علی التصدیق فلا یفضل تصدیق تصدیقا کما لایفضل علم علماً ومن حمله علی الطاعة سراً وعلنا وقد مال الیه القلانسی فلا یبعد اطلاق القول بانه یزید بالطاعة وینقص بالمعصیة ونحن لانؤثر هذا انتهی.

ولا یخفی علیك انه قد علم مما تقدم ان الاعمال داخلة فی الایمان الکامل عند المحدثین فلذا لایحکمون بانتفاء العمل انتفاء اصل الایمان ولاینکر عنه الفقهاء ایضاً فالزیادة والنقصان راجع الی الایمان الکامل وعدم الزیادة وعدم النقصان راجعان الی اصله ﴿ والآیات الدالة علی زیادة الایمان ﴾ التی ذکرها القائلون بزیادتها فیما سلف عن السعد بهذا الکلام جواباً عن استدلالهم بتلك الآیات علی التفاوت فی الایمان بوجوه الاول انها ﴿ محمولة علی ما ذکره ابوحنیفة انهم کانوا آمنوا فی الجملة ثم یأتی فرض بعد فرض و کانوا یؤمنون بکل فرض خاص ﴾ قال ابن عباسؓ اول ما جاء به النبی ﷺ التوحید فلما آمنوا باللّٰه وحده انزل الصلوة والزکوة ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا ایماناً مع ایمانهم ثم بین السعد حاصل کلام الامام بقوله ﴿ وحاصله انه کان یزید بزیادة ما یجب به الایمان ﴾.

قال في شرح المقاصد ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به و الصحابة كانوا يؤمنون في الجملة و كان يأتي فرض بعد فرض و كانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصاً ولايختص ذلك بعصر النبي ﷺ على ما يتوهم انتهى. ﴿ وهذا ﴾ اى المذكور من الزيادة والنقصان في الايمان ﴿ لايتصور ﴾ اى لا يتحقق ﴿ في غير عصر النبي عليه السلام ﴾ لان الدين قد كمل في عصره عليه السلام حيث قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية.

﴿ وفيه ﴾ اى في قوله هذا لايتصور في غير عصر النبي عليه السلام ﴿ نظر لان الاطلاق على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم ﴾ فمن اطلع على فرض من الفرائض في غير عصر النبي عليه السلام ثم على فرض آخر وهكذا على ترتيب نزولها فقد ازداد ايمانه بزيادة ما يجب عليه في غير عصر النبي عليه السلام ﴿ والايمان واجب اجمالاً فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولاخفاء في ان التفصيل ازيد بل اكمل من الاجمال ﴾ اذ لا ريب ان الايمان على فرضية التوحيد والصلوة والزكوة ازيد من الايمان على فرضية التوحيد بالمعنى الذي عنيناه ههنا.

فان قيل ما ذكر ههنا من كون التفصيل ازيد من الاجمال ينافي ما سلف من ان الاجمال لاتنحط درجته عن التفصيلي دفعه بقوله: ﴿ وما ذكر من ان الاجمالي لاينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان ﴾ حاصله ان الحكم بالتساويين بين الايمانين فيما سلف انما هو بالنظر الى اصل الايمان فالحكم ههنا بالتفاوت بينهما في الكمال لاينافيه ﴿ وقيل ﴾ القائل امام الحرمين الشريفين ﴿ ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة ﴾ اى ثبات المؤمن ودوامه على التصديق زيادة على الايمان في كل آن وزمان من ازمنة حيوته ثم بين سبيل زيادته بقوله ﴿ وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لانه عرض ﴾ اذ هو عبارة عن التصديق والتصديق علم والعلم من مقولة الكيف على الاصح ومن الاضافة او الانفعال على ما قيل وعلى كل تقدير فالايمان عرض والعرض ﴿ لايبقى ﴾ زمانين بل هو على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند

الفلاسفة اذ لو كان باقيا لكان بقائه عرضا قائماً به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض اذ معنى قيام العرض بشئ ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتحيزه.

فان قيل : ان القول بعدم بقاء العرض مخالف عن حكم الحس وكلما هذا شانه فهو باطل فالقول بعدم بقاء العرض باطل واما الصغرٰى فلان السواد المرئى مثلا بالامس هو الآن بعينه واما الكبرٰى فلان الحس مما يعتمد عليه فى كثير من الاحكام ولهذا قالوا لايجوز رفع الامان عن الحس دفعه بقوله ﴿ الا بتجدد الامثال ﴾ يعنى لايبقى العرض بذاته لكنا حكمنا ببقائه بتجدد امثاله بان يجدد مثل بعد فناء العرض بذاته ثم المثل بعد المثل وهكذا او الحس لايفرق بين العرض ومثله لكمال تقارب بينهما.

توضيحه : ان المراد من الزيادة فى الآيات المذكورة زيادته باعتبار كثرة الازمان والساعات والاستمرار عليه مع بقاء التصديق على نهج واحد ﴿ وفيه نظر لان حصول المثل ﴾ اى مثل الشئ ﴿ بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى شئ ﴾ اى لايكون فى شئ من الزيادة ﴿ كما فى سواد الجسم ﴾ حيث كان على وتيرة واحدة لايشتد ساعة فساعةً.

قلنا : سلمنا ان التصديقات قد انصرمت باعتبار وجودها الخارجى لكنها صفات باقية فى حكم الشرع وكذا سائر اعمال العباد اعراض باقية بحكم الشرع قال اللّٰه تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند اللّٰه والقياس على سواد الجسم مع الفارق لان كلامنا فى الاحكام الشرعية لا فى الامور الحسية قال فى شرح المقاصد ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين ايمان النبى عليه السلام يفضل ما عداه باستمرار تصديقه وعصمة اللّٰه تعالى اياه من خامرة الشكوك والتصديق لايبقى فيقع للنبى صلى اللّٰه عليه وسلم متوالياً ولغيره على الفترات فثبت للنبى ﷺ اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشئ لايكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لاينافى ذلك انتهٰى.

﴿ وقیل ﴾ المراد من زیادة الایمان ﴿ زیادة ثمرته ﴾ من رقة القلب وصفائه ونحو ذلك ﴿ واشراق نوره وضیائه فی القلب ﴾ والضیاء اوکد من النور حیث قال الله تعالی هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً ﴿ فانه ﴾ ای الایمان ﴿ یزید ﴾ بهذا المعنی ﴿ بالاعمال ﴾ الصالحة ﴿ وینقص بالمعاصی ﴾ قال فی شرح المقاصد ان المراد زیادة ثمرته واشراق نوره فی القلب فانه یزید بالطاعات وینقص بالمعاصی وهذا مما لا خفاء فیه انتهٰی.

او نقول : ان المراد من الایمان فی الآیات المذکورة الایمان الکامل وهو ما دخلت الاعمال فیه ولاریب انه یقبل الزیادة والنقصان وما قلنا من انه لایزید ولاینقص فهو نفس التصدیق ولا خفاء فی انه لایقبلهما ﴿ ومن ذهب الی ان الاعمال جزء من الایمان ﴾ کالمحدثین من اصحابنا حیث جعلوا الاعمال جزء من الایمان الکامل والمعتزلة والخوارج حیث جعلوها جزء من اصل الایمان وقد سلف تفصیل اقوالهم فیما تقدم فلا تغفل.

﴿ فقبوله الزیادة والنقصان ظاهر ﴾ یعنی نقبول الایمان ایاهما عنده ظاهر ﴿ ولهذا قیل ان هذه المسئلة ﴾ ای مسئلة زیادة الایمان ونقصانه وعدمهما ﴿ فرع کون الطاعات جزء من الایمان ﴾ القائل الامام الرازیؒ وبعض المتکلمین حاصله ان النزاع فی هذه المسئلة مبنی علی الاختلاف فی جزئیة الاعمال من الایمان فمن قال بجزئیتها عن الایمان فذهب الی انه یزید وینقص ومن لا لا فکان النزاع فی هذه المسئلة مبنیاً علی النزاع الآخر الذی هو نزاع معنوی فکان معنویاً ایضاً ﴿ وقال بعض المحققین ﴾ وهو صاحب المواقف ﴿ لانسلم ان حقیقة التصدیق لاتقبل الزیادة والنقصان ﴾ بل تقبلهما.

فان قیل : : ان الزیادة والنقصان من صفات الکم الذی یقبل القسمة لذاته والتصدیق من مقولة الکیف الذی لایقبل الانقسام لذاته فکیف یستقیم قوله فی المواقف والحق ان التصدیق یقبل الزیادة والنقصان وایضاً یلزم التنافر فی کلامه لان القوة والضعف من اوصاف الکیفیات علی خلاف الزیادة والنقصان ؟ **قلنا** : ان مراده ان التصدیق یقبل الزیادة والنقصان بحسب کمیة ما یصدق به والکیف یقبلهما تبعاً لمعروضه کما هو

معروف فی محله و علی هذا یرجع قوله الی الجواب الاول من الاجوبة بان زیادة الایمان باعتبار زیادة المؤمن و المصدق به فاضرب عنه الی ما هو یشهد علی زیادة نفس التصدیق ونقصانه بقوله :

﴿ بل یتفاوت ﴾ ای التصدیق ﴿ قوة وضعفاً ﴾ وذکر دلیلین علی ان التصدیق یقبلهما الاول بقوله ﴿ للقطع بان تصدیق احاد الامة لیس کتصدیق النبی علیه السلام ﴾ بالاجماع وروی البخاری عن عبد الله بن ابی ملیکة قال ادرکت ثلاثین من اصحاب النبی ﷺ ما منهم احد ان یقول انه علی ایمان جبرئیل و میکائیل و الجمهور علی ان التفاوت لیس فی نفس التصدیق بل فیما عداه من المکملات المرتبة علی التصدیق قال ابومطیع البلخی ایمان اهل السموات و الارض سواء و انما التفاضل بینهم بمعان اخر غیر الایمان و الی الثانی بقوله :

﴿ ولهذا ﴾ ای لاجل ان نفس التصدیق یقبل الزیادة و النقصان ﴿ قال ابراهیم علیه السلام ﴾ طالباً لزیادة الایمان بالبعث ﴿ ولکن لیطمئن قلبی ﴾ مفتحها و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی الآیة وجه الاستدلال ان ابراهیم علیه السلام طلب زیادة التصدیق بالبعث بعد حصول نفس التصدیق بالبعث لکونه من اولی العزم من الرسل فلا محالة حصل له التصدیق بالبعث وقبله ویطلب زیادته فثبت قبول التصدیق الیقینی للزیادة.

وقال المنکرون عن زیادته فی تاویل الآیة ان الیقین الاستدلالی و ان کان غیر محتمل للزیادة لکنه لا امن معه من عروض الوسوسة بخلاف الیقین الحسی و سماه الصوفیون بعین الیقین وهو ما اعطته المشاهدة کما سموا الاول بعلم الیقین وهو ما اعطاه الدلیل.

﴿ وبقی ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدریة ﴾ وهو ابوالحسن احد رؤساء القدریة والجهم بن صفوان و الشیعة ﴿ الی ان الایمان هو المعرفة و اطبق علمائنا علی فساده لان اهل الکتاب ﴾ من الیهود و النصاری ﴿ کانوا یعرفون نبوة محمد ﷺ کما کانوا یعرفون ابنائهم ﴾ قال الله تعالی الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابنائهم حیث ذکر فی الکتب السابقة اسمائه و اوصافه و شمائله و شکل اعضائه و تولده بمکة و هجرته

الى المدينة مع اسماء اصحابه وخلافته وكيفية خلافتهم بعده ولم يكونوا مؤمنين بل كافرين به معاندين له ﴿ مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عناداً واستكباراً ﴾ ككفار قريش يعرفونه ويقولون فيما بينهم ان محمد ﷺ على الحق ولايتبعونه استكباراً ﴿ قال الله تعالى وجحدوا بها ﴾ اى انكر فرعون وقومه ﴿ بها ﴾ اى بمعجزاة موسى عليه السلام ﴿ واستيقنتها انفسهم ﴾ قال تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر، فعلى قولهم ان فرعون وقومه كانوا مؤمنين فانهم عرفوا صدق موسى وهارون عليهما السلام ولم يؤمنوا بهما وكذلك يكون ابوطالب عنده مؤمنا فانه قال شعر :

ولقد عرفت بان دين محمد — من خير اديان البرية دينا
لولا الملامة او حذار مسبة — لوجدتنى سمحا بذاك مبينا

بل ابليس يكون عند الجهم وبعض القدرية مؤمنا كاملاً فى الايمان فانه لم يجهل ربه بل هو عارف به قال رب فانظرنى الى يوم يبعثون قال ربّ بما اغويتنى الآية وقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين. وبالجملة هذا القول باطل بالبداهة نظراً الى هذه النصوص.

وقد وضح بطلان مزعوم بعض القدرية شرع فى الفرق فقال ﴿ فلا بد بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها ﴾ اى الاحكام ﴿ وبين التصديق بها ﴾ اى بالاحكام ﴿ واعتقادها ليصح كون الثانى ايماناً دون الاول ﴾.

وما قيل ان كفر اهل الكتاب وآل فرعون لاجل انكارهم باللسان مع وجود امارات التكذيب عليهم لا لاجل قصور معرفتهم عن درجة التصديق فلا يتم الالزام على القدرية بما ذكر السعد ولا يحتاج الى الفرق ؟ **قلنا** : ان اباطالب حصل له المعرفة والاقرار مع انه ليس بمؤمن. او يقال : قد علم من قواعد الشرع كفر العارف المتيقن بلا تصديق.

﴿ والمذكور فى كلام بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولذا ﴾ اى لاجل كون التصديق امراً كسبياً ﴿ يثاب عليهٗ ﴾ اى على التصديق ﴿ ويجعل رأس العبادات ﴾ حيث لايصح عمل من الاعمال المفروضة بدون صحة الايمان ولهذا لايصير الكفار مخاطبين

بالاحكام الفرضية بدونه ﴿ بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر ﴾ لباب الفصل بين التصديق الايمانى والمعرفة ان الاول لابد ان يكون كسبياً واختيارياً بخلاف الثانى فانه قد يحصل بدون كسب واختيار فلا يجعل ايماناً فتصديق الملائكة بما القى عليهم والانبياء بما اوحى اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبى صلى الله عليه وسلم كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد معجزة فوقع فى قلبه صدق النبى ﷺ فهو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً.

قال فى شرح المقاصد فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبى ﷺ وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلاً للمعاندين دون الثانى وكون الثانى ايماناً دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب والنسبة الى الكذب وضد المعرفة هو النكارة والجهالة. واليه اشار الامام الغزالىؒ حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل جعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر .

وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة لصدق الى المتكلم اختياراً وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختياراً فانه لا يقال فى اللغة انه صدقه فلايكون ايماناً شرعياً كيف والتصديق مامور به فيكون فصلا اختيارياً زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالاً وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختياراً الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبى عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لايحكمون اختياراً بل ينكرون

﴿ وهذا ﴾ اى المذكور فى كلام بعض المشائخ يوافق ﴿ ماذكره بعض المحققين ﴾ وهو الذى ذكر الشارح فى الشرح بقوله و حققه بعض المحققين زيادة تحقيق كما ذكر قول بعض المشائخ بقوله وفصل بعضهم زيادة تفصيل ﴿ من ان التصديق ﴾ بيان لكلمة ما ﴿ هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك ﴾ اى نسبة الصدق الى المخبر ﴿ فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وهذا ﴾ اى كون التصديق اختيارياً كما نص به بعض المشائخ وبعض المحققين ﴿ مشكل لان التصديق من اقسام العلم ﴾ حيث قال المحققون ومنهم السعد ان التصديق الايمانى هو التصديق ﴿ وهو ﴾ اى العلم ﴿ من الكيفيات النفسانية آه ﴾ وهى ما يقوم بما له النفس كالحيوة والقدرة والارادة والغم والسرور والفعل هو المقولة الاخرى من العرض والمقولات متباينة لايصدق كل واحد منها على ما صدق عليه الآخر فالقول بكون التصديق من الافعال الاختيارية باطل ثم علل على ان التصديق ليس باختيارى بقوله :

﴿ لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين ﴾ كالنسبة بين العالم والحادث ﴿ وشككنا فى انها بالاثبات او النفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا ﴾ بذلك البرهان ﴿ هو الاذعان والقبول لتلك النسبة ﴾ الواقعة بين العالم والحادث مثلاً واتفق اهل العلم على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس فى اختيار العبد المستدل وان كان اقامة البرهان باختياره كما ان الرؤية بالبصر ليس فى اختيار العبد وان كان فتح العين وتقليب الحدقة فى اختياره.

واختلفوا فى طريق حصول العلم من البرهان على المطلوب فقال الشيخ الاشعرى واكثر اهل السنة انه بالعادة الالٰهية حيث جرت باحداث العلم عقيب البرهان من غير دخل للبرهان فيه كاحداث الاحراق بعد مماسة النار من غير دخل للماسة اذ لا مؤثر الا الله تعالى بلا وجوب منه تعالى لانه مناف للاختيار ولا وجوب عليه تعالى اذ لا حاكم الا الله تعالى وقالت المعتزلة انه بالتوليد بمعنى ان العلم بالنتيجة متولد من البرهان وقد سلف معنى التوليد فى موضعه فعليك المتاب اليه.

وقال الحكماء انه بطريق الاعداد فان النظر يمدّ الذهن اعداداً تاماً وتفيض النتيجة عليه

من مبدء الفیاض وجوباً منه. شعر :

نقصان زقابل هست واگرنی علی الدوام فیض سعادتش همه کسرا برابرهست.

وقال الامام الرازیؒ انه واجب عقیب النظر عقلاً لانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم متغیر وکل متغیر حادث واجتمع فی ذهنه هاتان المقدمتان علی هذه الهیئة امتنع ان لا یعلم ان العالم حادث ولیس متولداً منه لان جمیع الممکنات مسندة الیه تعالی ولایخفی ان لزوم بعض الاشیاء للبعض مما لاینکر الا تری ان وجود العرض بدون الجوهر والکلیة بدون الاعظمیة غیر معقول. ﴿وهو﴾ ای الاذعان ﴿معنی التصدیق والحکم والاثبات والایقاع﴾ هی عبارات لمعبر واحد.

لباب الاشکال المرموز الیه بقوله وهذا مشکل ان القول بکون التصدیق من الافعال الاختیاریة باطل لانه قسم من العلم والعلم من مقولة الکیف علی المذهب الاصح فیلزم صدق المقولتین علی شئ واحد وهو مستحیل دفعه بقوله ﴿نعم تحصیل هذه الکیفیة﴾ المسماة بالتصدیق والاذعان ﴿یکون بالاختیار فی مباشرة الاسباب﴾ وهی الترتیبات بین الاصغر والاوسط والاکبر والصغری والکبری وبین اجزاء المقدمة الشرطیة والاستثنائیة ﴿وصرف النظر﴾ ای جعل القوة العاقلة مصروفة الی تحصیلها ﴿ودفع الموانع ونحو ذلک﴾ کرعایة الشروط فی نتائج الاشکال الاربعة حاصل الجواب لیس المراد من کون التصدیق اختیاریاً ان یکون من مقولة الفعل حتی یصدق المقولتان علی شئ بل المراد منه ان یکون طریق حصوله وکسبه اختیاریاً وهذا لا ینافی کون المکسوب من مقولة الکیف کالتصدیق الحاصل من ترتیب المقدمات کما انه لاینافی کون المکسوب من مقولة الوضع کالقیام والقعود او من مقولة الانفعال کالتسخن والتبرد.

وقال فی شرح المقاصد الاول انه لیس معنی کون المامور به مقدوراً اختیاریاً انه یلزم ان یکون البتة من مقولة الفعل التی ربما ینازع فی کونها من الاعیان الخارجیة دون الاعتبارات العقلیة بل ان یصح تعلق قدرته به وحصوله بکسبه واختیاره سواء کان فی نفسه من الاوضاع والهیئات کالقیام والقعود والکیفیات کالعلم والنظر فاعلم انه لا اله

الا هو وقل انظروا ما ذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن و التبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك فالواجب المقدور والمثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان ماموراً به اختيارياً مقدوراً مثاباً عليه لاينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته انتهى. وقال فيه بعيد ذلك والثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل او تاثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للقلب قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعاً ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به الا حال المباشرة والتحصيل كما لايخفى على من يعرف معنى المقولة انتهى.

﴿ وبهذا الاعتبار ﴾ اى باعتبار التحصيل ﴿ يقع التكليف بالايمان ﴾ يعنى ان التكليف بالشئ بحسب نفسه يقتضى ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بالشئ بحسب التحصيل فانه يقتضى ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة بان تكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له وقد يكون الشئ باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدوراً كالقيام والركوع والسجود فانها من مقولة الوضع ومع ذلك امر العبد بها لانه قادر على تحصيلها ﴿ وكان هذا ﴾ اى تحصل التصديق الايمانى بالاختيار ﴿ هو المراد بكونه ﴾ اى الايمان ﴿ كسبياً اختيارياً ﴾ يعنى ان كون التصديق الايمانى فعلا اختيارياً باعتبار تحصيله لا باعتبار نفسه حتى يصدق المقولتان المتبائنتان على شئ واحد ﴿ ولا يكفى فى حصول التصديق المعرفة ﴾ ولذا قالوا من وقع فى قلبه عند رؤية المعجزة صدق النبى عليه السلام بلا اختيار منه لم يكن ذلك ايماناً شرعيا لما سلف من انه مامور به فلا بد ان يكون فعلاً

اختیاریاً زائداً علی العلم.

قال فی شرح المقاصد ولایکفی مجرد العلم والمعرفة الخالی عن هذا المعنی ﴿ لانها ﴾ ای المعرفة ﴿ قد تکون بدون ذلك ﴾ ای الکسب والاختیار فالسوفسطائی عالم بوجود النهار لیس بمصدق لعدم حکمه بالاختیار واما تصدیق الملائکة بما القی الیهم والانبیاء علیهم السلام بما اوحی الیهم والمصدقین بما سمعوا من النبی ﷺ فهو اما کسبی او هم مکلفون بتحصیله ثانیاً. **فان قیل** : فعلی هذا یلزم ان تکون المعرفة الیقینیة الاختیاریة ایماناً مع انکم انکرتم علی من یقول الایمان هو معرفته دفعه بقوله : ﴿ نعم یلزم ان تکون المعرفة الیقینیة المکتسبة بالاختیار تصدیقاً ولا بأس بذلك لانه حینئذ یحصل المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن آه ﴾ حاصله ان الاختیار والاکتساب یجعل المعرفة تصدیقا ایمانیاً ونحن انکرنا علی من یعتبر المعرفة فقط والا فالمعرفة الیقینیة المکتسبة تصدیق وایمان قال فی شرح المقاصد وقع فی کلام کثیر من عظماء الملة وعلماء الامة مکان لفظ التصدیق فقط المعرفة والعلم والاعتقاد فینبغی ان یحمل علی العلم التصدیقی المعبر عنه بگرویدن ویقطع بان التصدیق من جنس العلوم والاعتقادات لکنه فی الایمان مشروط بقیود وخصوصیات کالتحصیل والاختیار وترك الجحود والاستکبار ویدل علی ذلك ما ذکره امیر المؤمنین علی کرم الله تعالی وجهه ان الایمان معرفة والمعرفة تسلیم والتسلیم تصدیق انتهی.

فان قیل : ان المعرفة حاصل للکفرة الفجرة کالیهود فانهم یعرفونه کما یعرفون ابنائهم وابی طالب فانه قال. شعر :

ولقد عرفت بان دین محمد　　　من خیر ادیان البریة دینا

مع انهم لیسوا بمصدقین دفعه بقوله ﴿ وحصوله ﴾ ای التصدیق ﴿ للکفار المعاندین ممنوع ﴾ وما حصل فهو معرفة اضطراریة فثبت الفرق بین التصدیق الحاصل للمؤمنین وبین المعرفة الحاصلة للکافرین ﴿ وعلی تقدیر الحصول فتکفیرهم یکون بانکارهم باللسان واصرارهم علی العناد والاستکبار وعلی ما هو من علامات التکذیب والانکار ﴾ هذا فرق ثان بین معرفة المعاندین وتصدیق المؤمنین علی تقدیر حصول المعرفة الیقینیة

و التصديق للمعاندين حاصله انه لاعبرة لتصديق المعاندين المقارن مع علامات التكذيب عند الشارع.

اعلم ! ان المليين اتفقوا على ان معرفة الله واجبة على المكلف واختلفوا فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى فذهب الامام الرازیؒ والآمدى و اتباعهما الى وجوبه لان المطلوب هو اليقين قال الله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقد علم ذلك وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون والعلم الجازم الثابت المطابق للواقع لايحصل الا بالنظر فوجب النظر على المكلف فى معرفة الله تعالى ولان النظر مقدور يتوقف عليه الواجب وهو معرفة الله تعالى و كل مقدور يتوقف عليه الواجب فهو واجب واما كونه مقدوراً فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرية الا كما يتوقف على النظر ويتحصل به فهؤلاء لم يجوزوا التقليد فى اصول الدين ومعرفته تعالى لجواز الكذب على المخبر فلايحصل بقوله العلم الجازم. ٢- وذهب اكثر العلماء ومنهم الائمة الاربعة الى جواز التقليد فى اصول الدين لقوله عليه السلام حين سئل جبرئيل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و كتبه ورسله الحديث وجه الاستدلال انه عليه السلام فسر الايمان بمجرد التصديق وهو حاصل للمقلد ولان النبى عليه السلام و اصحابه يكتفون من عامة الناس بمجرد الاقرار بلا اله الا الله محمد رسول الله الدال بحسب الظاهر على انهم يعتقدون مضمون ذلك القول ولو كان النظر فرضا لامروا بعد النطق بالكلمتين ولم ينقل احد امرهم به والاستدلال بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله على وجوب النظر موقوف على صحة قولهم ان العلم لايحصل الا بالنظر وهو فى حيز المنع لان العلم على توحيده تعالى ضرورى لانه قد صرح بعض الاكابر من اهل التحقيق بان توحيد الانبياء من علم ضرورى وجدوه فى نفوسهم لم يقدروا على دفعه وبان من اهل الفترة من وحد كذلك بل قد صرح بان الايمان علم ضرورى يجده المؤمن فى قلبه ولا يقدر على دفعه فكم من آمن بلا دليل و كم من لم يؤمن معه والمراد بالامر الثبات والاستمرار على ما هو عليه السلام فيه من العلم والاذعان واجتناب ما يخل بالعلم والتقليد سبب العلم فحصل العلم اليقينى والعقد الجازم به كما يحصل بالنظر المعتبر فى الايمان تقليد المصيب فلا

يتوهم جواز الكذب على المخبر لان المراد به المخبر الصادق ويحصل بتقليده علم جازمْ وبالجملة لانا نقول ان كُل تقليد مفيد للعلم ولا ان كل مقلَد عالم كيف وليس كل نظر مفيداً للعلم ولا كل ناظر مصيباً بل النظر الصحيح مفيد للعلم فكذلك التقليد الصحيح مفيد له وهو ان يقلد عالماً بمسائل معرفة اللّٰه تعالى صادقا فيما يخبر به فان الكلام فى صحة ايمان هذا المقلد لا مطلقاً.

٣- وذهب البعض الى انه يجب التقليد بالجازم ويحرم النظر لانه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان بخلاف التقليد وهذا ليس بشئ اصلاً.

ثم القائلون بوجوب النظر اختلفوا فجعله البعض منهم شرطاً لصحة الايمان فلا يصح ايمان المقلد واكثرهم ليسوا جاعلين النظر شرطاً لصحة الايمان ولا زاعمين بطلان ايمان المقلد بل هو صحيح عندهم مع الاثم بترك الواجب والحق ان النظر فى الدليل واجب على من لم يحصل له العقد الجازم واما من حصل له ذلك والمعرفة الواجبة على المكلف بطريق آخر من النظر من الالهام والتعليم والتصفية فلايجب عليه ولا يأثم بتركه والاقوال فى ايمان المقلد خمسة ١- الاول انه غير معتبر لان النظر شرط لصحة الايمان.

٢- والثانى انه معتبر مع كونه آثما بتركه الواجب.

٣- والثالث انه معتبر بدون اثم اصلاً لحصول المامور به وهو العقد الجازم.

٤- والرابع انه معتبر مع حرمة النظر. ٥- والخامس قول اهل الاعتزال وهو ان ايمانه غير معتبر لان الايمان هو المعرفة ولا معرفة للمقلد فلا ايمان له والحق ان المعرفة غير الايمان لانفكاكه عن المعرفة كاهل الكتاب وابى طالب وايضاً لانسلم ان المقلد لا يحصل له المعرفة بل التصديق والعقد الجازم حاصل له لان التقليد المعتبر فى الايمان عندنا هو الذى يحصل به العقد الجازم واللّٰه تعالى اعلم باسراره واسرار عباده وسريرة اقوالهم.

﴿ **والايمان والاسلام واحد** ﴾ لان الاسلام ﴿ هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذلك ﴾ اى القبول والاذعان ﴿ حقيقة التصديق على ما مر ﴾ فى تفسير الايمان وهذا الكلام يشهد على ترادفهما والمذعن هو التساوى بينهما لكن كلام

السعد مبنى على التاويل فالمعنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق.

قال فى شرح المقاصد الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبى عليه السلام صدقته ومعنى اسلمت له ولايظهر بينهما كثير فرق لوجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لايعقل بحسب الشرع مؤمن وليس بمسلم ومسلم وليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير انتهى.

﴿ ويؤيده ﴾ الاتحاد ﴿ قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها ﴾ اى فى مداين قوم لوط عليه السلام التى ارسله الله تعالى اليها وهى سبعة مداين من الكفار فكذبوه وجه الاستدلال على ما فى شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى قرية لوط شيئاً غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر مستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام انتهى.

قال الشارح فى شرح المقاصد انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل البيت من المسلمين واعترض بانه يكفى لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يذخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك انتهى وايضاً لو كان الايمان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق لكون الايمان مقبولاً بالعين والرأس.

وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قد لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين، ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون، يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن

الا و انتم مسلمون، قولوا آمنا باللّٰہ و ما انزل الینا الی قوله و نحن له مسلمون و غیر ذلك من الآیات.

﴿ وبالجملة لایصح فی الشرع ان یحکم علی احد بانه مؤمن ولیس بمسلم او مسلم ولیس بمؤمن ولانعنی بوحدتهما سوی ذلك ﴾ ای عدم انفکاك احدهما عن الآخر قال الشارح فی الشرح اذا کان المراد بالاتحاد هذا المعنی صح التمسك فیه بالاجماع علی انه یمتنع ان یأتی احد بجمیع ما اعتبر فی الایمان ولایکون مسلما او بجمیع ما اعتبر فی الاسلام ولا یکون مؤمنا وعلی انه لیس للمؤمن حکم ولا یکون للمسلم وبالعکس وعلی ان دار الایمان دار الاسلام وبالعکس وعلی ان الناس کانوا فی عهد النبی علیه السلام ثلث فرق مؤمن و کافر ومنافق ولا رابع لهم انتهی.

﴿ وظاهر کلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغایرهما بمعنی انه لاینفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم ﴾ الغرض منه تائید لقوله ولا نعنی بوحدتها آه ﴿ کما ذکر فی الکفایة من ان الایمان هو تصدیق اللّٰہ تعالی فیما اخبر من اوامره و نواهیه والاسلام هو الانقیاد والخضوع لالوهیته وذا لایتحقق الا بقبول الامر والنهی ﴾ ای التصدیق بحقیقتهما.

﴿ فالایمان لاینفك عن الاسلام حکماً فلا یتغایران ﴾ ذهبت الحشویة و بعض المعتزلة الی تغایرهما نظراً الی ان الایمان ینبئ عن التصدیق فیما اخبر اللّٰہ تعالی علی لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسلیم والانقیاد ومتعلق التصدیق یناسب ان یکون هو الاخبار ومتعلق التسلیم الاوامر والنواهی و تمسکاً باثبات احدهما ونفی الآخر کقوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ٢ - وبعطف احدهما علی الآخر کما فی قوله ان المسلمین والمسلمات والمؤمنین والمؤمنات فما زادهم الا ایماناً وتسلیماً والتسلیم هو الاسلام.

٣- وبان جبرئیل لما جاء لتعلیم الدین سئل النبی علیه السلام عن کل منهما علی حدة واجاب النبی لکل بجواب وذلك انه قال علیه السلام اخبرنی عن الایمان فقال ان تؤمن باللّٰہ وملائکته و کتبه الی الآخر ثم قال اخبرنی عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد

ان لا الـه الا اللّٰه الى آخـره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة و الاسلام هـو الاتيـان بـالاعـمـال الـمـخـصوصة ورد على هذا المذهب بقوله ﴿ ومن اثبت ﴾ اى الحشوية و بعض المعتزلة.

﴿ التـغـايـر ﴾ بين الايمان و الاسلام ﴿ يقال له ﴾ اى لمن اثبت التغاير ﴿ ما حكم من آمـن ولم يسلم او اسلم ولـم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكماً ليس بثابت لآخر فبها ﴾ اى فهو متلبس بالخصلة الحسنة حيث نوّر دعواه بالدليل ﴿ والا ﴾ اى ان لم يثبت لاحدهما حـكماً ليس بثابت لآخر ﴿ فقد اظهر بطلان قوله ﴾ لعجزه عن اثبات دعواه ولن يثبت اذ المعلوم من الشرع ان حكمهما واحد فى الدنيا و الآخرة.

والجواب عـن الاول اى قـولهـم نـظـراً الـى ان الايـمان آه انا لا نعنى اتحاد المفهوم بـحسب اصـل الـلغة عـلـى ان التـحـقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان و القبول كما مر و التـصـديـق كـمـا يتـعـلـق بـالاخبـار بالذات و كذا بالاوامر و النواهى بمعنى كونها حقة و احـكاماً من اللّٰه تعالى و كذا التسليم. وعن الثانى بان المراد الاستسلام و الانقياد الظاهر خوفاً من السيف و الكلام فى الاسلام المعتبر فى الشرع فى مقابل الكفر.

وعن الثالث ان تغاير المفهوم فى الجملة كاف فى العطف مع انه قد يكون على طريق التميز كما فى قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة. اعلم ! ان عطف الشئ على الشئ يقتضى المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه مع الاشتراك فى الحكم الذى ذكـر لهـمـا و الـمـغايرة على مراتب اعلاها ان يكونا متبائنين كقوله تعالى خلق السموات والارض ويـليـه ان يـكـون بيـنهـما تلازم كقوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل و تكتموا الحق.

والثـالـث عـطف بـعـض الشئ عـليـه كـقـوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى.

والـرابـع عـطف الشـئ على الشئ لاختلاف الصفتين كقوله تعالى غافر الذنب وقابل التـوب وقـد جـاء فـى الشـعـر العطف لاختلاف اللفظ فقط كقوله : فالفٰى قولها كذباً و ميناً

فاحفظ هذه الضابطة تنفعك فی مواضع کثیرة.

وعن الرابع ان المراد السوال عن الشرائع اعنی الاحکام المشروعة التی هی الاساس علی ما وقع فی بعض الروایات وعلی ما قال النبی علیه السلام لقوم وفدوا علیه اتدرون ماالایمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلوة وایتاء الزکوة وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وکما قال علیه السلام الایمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذیٰ عن الطریق ثم ذکر السعد دلائل القائلین بتغایرهما علی طریق السوال.

ثم الجواب عنه بقوله ﴿ فان قیل قوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا صریح فی تحقق الاسلام بدون الایمان ﴾ وتحقق احدهما بدون الآخر یوجب التغایر بینهما وینافی الاتحاد والتساوی بینهما ﴿ قلنا المراد ﴾ من عدم التغایر ﴿ ان الاسلام المعتبر فی الشرع لایوجد بدون الایمان وهو ﴾ ای الاسلام ﴿ فی الآیة ﴾ بالمعنی اللغوی ﴿ وهو بمعنی الانقیاد الظاهر من غیر انقیاد الباطن ﴾ وهو التصدیق بمعنی الاذعان بجمیع ما جاء به النبی ﷺ وعلم مجیئه بالضرورة لان المنافقین یقولون بافواههم ما لیس فی قلوبهم.

قال بعض المحققین فرق بین الایمان والاسلام لغة لان الایمان هو التصدیق والاسلام الانقیاد ومن الانقیاد انقیاد الظاهر فآمنا کذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالی بان لا یقولوا آمنا واشار الی انه کذب محض بقوله تعالی قل لم تؤمنوا وامرهم بان یقولوا ما له وجه صدق.

﴿ فان قیل قوله علیه السلام ﴾ فی الجواب عن سؤال جبرئیل علیه السلام یامحمد اخبرنی عن الاسلام فقال ﴿ ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وتقیم الصلوة وتؤتی الزکوة وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت سبیلا ﴾ وهو الزاد والراحلة رواه الحاکم عن انس عن النبی ﷺ ﴿ دلیل علی ان الاسلام هو الاعمال لا التصدیق القلبی ﴾ بخلاف الایمان فانه عبارة عن التصدیق القلبی کما سلف فثبت التغایر بینهما.

﴿قلنا ان ثمرات الاسلام وعلامات ذلك﴾ ای ما قال النبی ﷺ فی الجواب عن سؤال جبرئیل فالمراد بالعلامات الشهادتان لدلالتهما علی التصدیق وبالثمرات العبادات الاربع لان صحتها متفرعة علی التصدیق ﴿کما قال النبی ﷺ لقوم وفدوا علیه﴾ ای قدموا علی النبی ﷺ بطریق الرسالة وهم من قبیلة عبد القیس.

قال ابن عباسؓ ان وفد عبد القیس لما اتوا النبی ﷺ قال من القوم او قال من الوفد قالوا ربیعة قال مرحباً بالقوم او بالوفد غیر خزایا ولا ندامٰی قالوا یارسول اللّٰه انا لا نستطیع ان تأتیك الا فی الشهر الحرام وبیننا وبینك هذا الحی من کفار مضر فمرنا بامر فصل نخبر به من ورائنا ندخل به الجنة ﴿قال اتدرون ما الایمان باللّٰه وحده قالوا اللّٰه ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا اللّٰه وان محمداً رسول اللّٰه واقام الصلوة وایتاء الزکوة وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس﴾ رواه البخاری والمغنم ما یغنمه المسلمون من اموال الکفار فی الحرب وقد فرض اللّٰه تعالی ان یؤخذ خمسه للّٰه والرسول وغیره ویقسم الباقی بین الغانمین قال اللّٰه تعالی واعلموا انما غنمتم من شئ فان للّٰه خمسه وللرسول ولذی القربی والیتٰمی والمساکین وابن السبیل. قال ابوحنیفة یقسم الخمس بعد وفاته علیه السلام علی ثلثة اسهم سهم للیتامی وسهم للمساکین وسهم لابن السبیل لان ذکر اللّٰه تعالی للتبرك وسهم الرسول سقط بموته وکذا سهم ذوی القربیٰ. ﴿وکما قال علیه السلام الایمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا اللّٰه وادناها اماطة الاذی عن الطریق﴾ قیل البعض بین الثلثة والعشرة.

وجه الاستدلال بالحدیثین ظاهر فان هذه الامور لیست من الایمان علی زعم الخصم ایضاً فلا محالة تکون ثمرات الایمان وعلاماته کما اجاب النبی علیه السلام عن سوال جبرئیل بثمرات الاسلام وعلاماته. ﴿واذا وجد من العبد التصدیق والاقرار﴾ سواء کان الاقرار شطراً من الایمان او شرطاً له. ﴿صح له ان یقول انا مؤمن حقاً لتحقق الایمان عنه ولاینبغی ان یقول انا مؤمن ان شاء اللّٰه تعالی﴾.

اعلم! ان اهل العلم اختلفوا فی ان الایمان یدخله الاستثناء بان یقال انا مؤمن ان شاء اللّٰه تعالی او لایدخله الاستثناء فلا یقال انا مؤمن ان شاء اللّٰه تعالی بل یقال انا مؤمن حقاً

والاول محكى عن الشافعي ومروى عن ابن مسعود ومذهب اكثر السلف وتمسكوا بوجوه، ١- الاول انه لـلتبرك فى ذكر الله والتأدب فى احالة الامور الى مشية الله تعالى والتبرء عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد فى العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لاايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على قولهم انا مؤمن حقاً.

٢- والثانى ان الايمان المنوط به النجاة امر قلبى خفى له معاوضات كثيرة خفية من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازماً على حصوله لكن لا يأمن ان يشوبه شئ من منافاة النجاة فلذا يفوض حصوله الى مشية الله تعالى.

٣- والثالث ان الايمان ثابت فى الحال قطعاً من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علَم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء فى ان الايمان المنجى والكفر المهلك ما يكون فى تلك الحال وان كان مسبوقاً بالضد.

٤- والرابع : ان الايمان المطلق يتضمن فعل ما امر الله به عبده كله وترك ما نهاه عنه كله فاذا قال الرجل انا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه انه من الابرار المتقين القائمين بجميع حدوده من الاتيان على جميع الاوامر وترك جميع النواهى فيكون من اولياء الله تعالى المقربين فكان هذا تزكية نفسه.

واحتجوا ايضاً بجواز الاستثناء فيما لا شك فيه كما قال تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وقال النبى عليه السلام حين وقف على المقابر وانا ان شاء الله بكم لاحقون وقال : انى لارجو ان اكون اخشاكم. والثانى مذهب الاكثر وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لاتردد فيه عندتحققه ومن تردد فى تحققه له لم يكن مؤمناً قطعاً ولان الاستثناء يبطل العقود فكذا الايمان ولانه قال رجل انا مؤمن ان شاء الله قال ابن عباس اتؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقاً ثم قرأ قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا - اولئك هم الصادقون.

٣- ولانه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقاً ولا يصح ان يقول انا

مؤمن ان شاء اللّٰہ تعالی کما لا یصح ان یقول انا حی ان شاء اللّٰہ تعالی ﴿ لانه ﴾ ای الاستثناء ﴿ ان کان للشک ﴾ فی الایمان الناجز ﴿ فهو کفر لامحالة ﴾ ای فالاستثناء کفر البتة لاتیانه بضد الایمان ﴿ وان کان للتادیب واحالة الامور الی مشیة اللّٰہ تعالی ﴾ هذا تفسیر للتادیب ﴿ او للشک فی العاقبة والمآل لا فی الآن والحال ﴾ والعاقبة امر مخوف عنها لاجزم بحصوله فیها ولایدری ان یسلم الایمان له عند الموت ام لا وقد سلب الایمان عن بلعم بن باعور وکان عالماً مستجاب الدعوات فاضلّه اللّٰہ تعالی علی علم وزهد اعاذنا اللّٰہ تعالی عن سوء الخاتمة ونسئل اللّٰہ حسن العاقبة ﴿ او للتبرک بذکر اللّٰہ تعالی ﴾ کما فی قوله تعالی لتدخلن المسجد الحرام ان شاء اللّٰہ وکان الدخول امراً مقطوعاً به بلا ریب ومع ذلک ذکر الاستثناء تبرکاً کما فی قوله علیه السلام السلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین وانا ان شاء اللّٰہ بکم لاحقون.

﴿ او التبری عن تزکیة نفسه ﴾ قال تعالی فلا تزکوا انفسکم، وما ابرئ نفسی ان النفس لامّارة بالسوء ﴿ والاعجاب بحاله ﴾ فیجوز الاستثناء نظراً الی هذه الوجوه الاربعة ﴿ فالاولی ترکه ﴾ ای الاستثناء جزاء الشرط ﴿ لما انه یوهم الشک ﴾ فمن استثنی فی ایمانه فهو شاک فیه وسموا الذین یستثنون فی ایمانهم الشکاکة روی عن ابن عمرؓ انه اخرج شاة لیذبح فمر به رجل فقال اؤمن انت قال نعم ان شاء اللّٰہ تعالی قال لایذبح من شک فی ایمانه ثم مر به رجل آخر قال اؤمن قال نعم فامره بذبح شاته فصرف ابن عمر الاستثناء فی الایمان الی الشک فمنعه عن الذبح ﴿ ولهذا ﴾ لاجل جواز الاستثناء نظراً الی تلک الوجوه المذکورة مع کون الترک اولی ﴿ قال ﴾ ای المصنف لاینبغی دون ان یقول لایجوز ﴿ لانه ﴾ ای الاستثناء ﴿ اذا لم یکن للشک فلا معنی لنفی الجواز ﴾ لما سلف من الوجوه الاربعة للجواز ﴿ کیف ﴾ یکون المعنی للجواز.

﴿ وقد ذهب الیه ﴾ الی جواز الاستثناء ﴿ کثیر من السلف حتی الصحابة والتابعین ﴾ روی عن ابن مسعودؓ ان الایمان یدخله الاستثناء فیقال انا مؤمن ان شاء اللّٰہ تعالی وحکی عن الشافعی ایضاً الجواز. اعلم! ان اهل العلم اختلفوا فی مسئلة الاستثناء علی ثلثة اقوال ۱- قال بعضهم انه واجب لان الایمان هو الذی مات الانسان علیه والانسان

انما یکون عند اللّٰہ مؤمنا او کافراً باعتبار الموافاة وما سبق فی علم اللّٰہ تعالی انه یکون علیه وما قبل ذلك لاعبرة به اذ الایمان الذی یعقبه الکفر فیموت صاحبه کافراً لیس بایمان کالصوم یفطر صاحبه قبل الغروب فعندهم انه تعالی یحب فی الازل من کان کافراً اذا علم منه انه یموت مؤمناً فالصحابة مازالوا محبوبین قبل اسلامهم وابلیس ومن ارتد عن دینه ما زال اللّٰہ تعالی یبغضه وان لم یکفر بعد وهذا القول فاسد فان اللّٰہ تعالی قال قل ان کنتم تحبون اللّٰہ فاتبعونی یحببکم اللّٰہ فاخبر انه یحبهم ان اتبعوا الرسول فجعل اتباع الرسول شرط المحبة والمشروط یتأخر عن الشرط.

٢- وقال بعضهم انه حرام وجعل الایمان والاسلام شیئاً واحداً فیقول اعلم انی مؤمن کما اعلم انی تکلمت بالشهادتین فقولی انا مؤمن کقولی انا مسلم فمن استثنی فی ایمانه فهو شاك فی ایمانه ومن شك فیه فهو لیس بمؤمن لفوت التصدیق الذی هو رکن اصلی للایمان.

٣- وقال بعضهم یجوز الاستثناء وترکه فان اراد المستثنی الشك فی اصل الایمان فهو ممنوع لیس بجائز بلا خلاف بین اهل العلم اصلاً وان اراد انه مؤمن من المؤمنین الذین وصفهم اللّٰہ تعالی فی قوله انما المؤمنون اذا ذکر اللّٰہ وجلت قلوبهم واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً وعلی ربهم یتوکلون الذین یقیمون الصلوة ومما رزقناهم ینفقون اولئك هم المؤمنون حقاً، لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم وفی قوله تعالی انما المؤمنون الذین آمنوا باللّٰہ ورسوله ثم لم یرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فی سبیل اللّٰہ اولئك هم الصادقون فالاستثناء حینئذ جائز وکذلك من استثنی واراد عدم علمه بالعاقبة وکذلك من استثنی تعلیقاً للامر بمشیة اللّٰہ تعالی لا شکاً فی ایمانه وهذا القول اعدل الاقوال.

وتمسك البعض علی منع الاستثناء مطلقاً بان قولکم انا مؤمن ان شاء اللّٰہ تعالی مثل قول الشاب انا شاب ان شاء اللّٰہ تعالی ولاریب ان هذا القول مهمل بل کذب فکذا الاستثناء فی الایمان دفعه السعد بقوله ﴿ ولیس هذا ﴾ ای الاستثناء فی الایمان ای انا مؤمن ان شاء اللّٰہ تعالی ﴿ مثل قولك انا شاب ان شاء اللّٰہ تعالی ﴾ لعدم تحقق الوجوه

المجوزة للاستثناء فيه.

﴿ لان الشباب ليس من افعاله المكتسبة و لا مما يتصور عليه البقاء فى العاقبة و لا مما يحصل به تزكية النفس و الاعجاب ﴾ حاصل الجواب ظاهر بمنع الاستواء بين الكلامين بسبب وجود الوجوه المجوزة للاستثناء فى القول الاول وعدمها فى القول الثانى.

﴿ بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى ﴾ لاستوائهما فى الامور المذكورة لان كل واحد من الايمان و الزهد و التقوى من الامور المكتسبة و مما يتصور عليها البقاء فى العاقبة و مما يحصل بها تزكية النفس و الاعجاب فتحقق فيه الوجوه المجوزة للاستثناء فيستحب الاستثناء فى قولنا انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما يستحب فى قولنا انا زاهد متقى ان شاء الله تعالى ﴿ وذهب بعض المحققين ﴾ موجها لجواز الاستثناء فى الايمان ﴿ الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج اى العبد عن الكفر ﴾ الذى هو عدم الايمان عما من شانه ﴿ لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة و الضعف ﴾ عند هذا البعض من المحققين خلافاً للجمهور القائلين بعدم قبول اليقين التفاوت و المعتبر فى الايمان تصديق يبلغ حد اليقين وهو لايتفاوت لان التفاوت لايتصور الا باحتمال النقيض لكن اليقين من باب العلم و المعرفة و انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق فلا نسلم نه لايقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البدهيات الى اخفى النظريات و كفاك قول الخليل صلى الله تعالى عليه وعلى نبينا مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبى.

وايضاً الاجماع على ان تصديق الانبياء عليهم السلام اشد و اقوى من تصديق احاد الامة ايضاً و تصديق ابى بكر اقوى من تصديق غيره من هذه الامة روى مرفوعاً لووزن ايمان ابى بكر بايمان هذه الامة لرجح به ﴿ وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو فى مشية الله تعالى فيجوز الاستثناء حينئذ ويكون معنى الاستثناء انا مؤمن كامل ان شاء الله تعالى و لاريب فى ان الايمان الكامل فى مشيته تعالى البتة.

﴿ ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ﴾ علل

صحة الاستثناء في الايمان بقوله ﴿ بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ﴾ فصحة الاستثناء معلل بامور ثلثة الاول التبرك او هضم النفس والثاني الشك والتردد في حصول الايمان الكامل المنجي والثالث الشك والتردد في ايمان الخاتمة وهذا هو المعتمد في هذا المقام ﴿ حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة ﴾ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذى لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها رواه الشيخان وقال رسول الله ﷺ ان العبد ليعمل عمل اهل النار وانه من اهل الجنة ويعمل عمل اهل الجنة وانه من اهل النار وانما الاعمال بالخواتيم رواه الشيخان ﴿ على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس ﴾ بن ضبلس اسم امه تبيس لعنه الله تعالى ﴿ وكان من الكافرين ﴾.

وجه الاستدلال بان لفظ الماضي يدل على ان كفره كان سابقاً على عدم سجوده لآدم عليه السلام مع انه كان مجتهداً في الطاعة حتى عدّ من الملائكة تغليباً وبالجملة ان الذى علم الله تعالى من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتم وان كان بحكم الحال مؤمناً والاستدلال بها على المطلوب ضعيف بوجوه الاول ان معناها انه كان من الكافرين في علم الله تعالى ومعنى كونه كافراً في علم الله تعالى ان الله علم منه الكفر قبل وقوعه. ٢ - والثاني ان لفظ كان بمعنى صار اى صار منهم باستقباحه امر الله تعالى اياه بالسجود لآدم عليه السلام اعتقاداً بانه افضل منه والافضل لايحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما يشعر به قوله انا خير منه.

٣ - والثالث ان كفره كان سابقاً على نزول هذه الآية ولذا قال السعد اشير اليه بصيغة التمريض ايماء اليه هذا الضعف ﴿ وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ﴾ عن ابن مسعود قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه

وسلم وهو الصادق المصدوق ان خلق احدكم يجمع فی بطن امه اربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث اللّٰه تعالی اليه ملكاً باربع كلمات فيكتب عمله واجله ورزقه وشقی او سعيد ثم ينفخ فيه الروح الحديث رواه الشيخان فكان السعيد من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه ﴿ اشار الی ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقی بان يرتد بعد الايمان نعوذ باللّٰه من ذلك والشقی قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر ﴾ .

فان قيل : طريان التغير علی السعادة والشقاوة مستحيل لانه يستلزم التغير فی الاسعاد والاشقاء وهما من صفاته تعالی والتغير ملزوم الحدوث فيلزم حدوث صفاته تعالی فيلزم خلو ذاته عن الصفات الكمالية فی الازل وكونه تعالی محلاً للحوادث واللازم بالتيقين باطل فالمقدم مثله دفعه بقوله ﴿ والتغير يكون علی السعادة والشقاوة ﴾ وهما من اوصاف العباد.

﴿ دون الاسعاد والاشقاء ﴾ لان تغير المكون لايستلزم تغير التكوين بل يستلزم تغير تعلقه ولا بأس فيه كما فی سائر الصفات القديمة ﴿ وهما من صفات اللّٰه تعالی لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكون الشقاوة ﴾ والتكوين صفة اللّٰه تعالی عند الماتريدية.

﴿ ولا تغير علی اللّٰه تعالی ﴾ لان التغير ملزوم الحدوث واللّٰه تعالی قديم مبرء عن سماة الحدوث فضلا عن الحدوث ﴿ وصفاته ﴾ ای ولا تغير علی صفاته تعالی ﴿ لما مر من ان القديم لايكون محلاً للحوادث ﴾ ولان تغير الصفات يستوجب تغيراً فی ذاته تعالی لان الصفات مترتبة علی الذات من قبيل ترتب المعلول علی العلة او الانتزاعی علی المنشأ والتغير فی ذاته باطل اذ هو سبحانه وتعالی الآن كما كان ثم بيّن السعد المحاكمة بين الحنفية والشافعية بقوله :

﴿ والحق انه لا خلاف ﴾ بين الفريقين ﴿ فی المعنی لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنی ﴾ ای معنی الايمان هو التصديق والاقرار فهو حاصل فی الحال ﴾ بلا ريب فلا ينبغی الاستثناء حينئذ ﴿ وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فی مشية اللّٰه تعالی لاقطع بحصوله فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الی

المشیة اراد الثانی ﴾

قد تم هذا المبحث الشریف بعون اللّٰه تعالی یوم الخمیس.

﴿ وفی ارسال الرسل جمع رسول علی فعول من الرسالة وهی ﴾ ای الرسالة فی اللغة.

﴿ سفارة العبد ﴾ ای توسطه فی ایصال الخیر من طرف الی طرف ﴿ بین اللّٰه تعالی وبین ذوی الالباب ﴾ بان یوصل الوحی المتشحون بالخیر من اللّٰه تعالی الی ذوی العقول ﴿ من خلیقته ﴾ ای مخلوقاته وانما خص ذوی العقول لانه لایبعث الرسول الی المجانین والحیوانات لعدم کونهم مکلفین بالاحکام التشریعیة لعجزهم عن فهم الخطاب فلایکونون معذبین قال اللّٰه تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً.

فیه رد علی من زعم ان لکل نوع من انواع الحیوان رسولاً من جنسهم لقوله تعالی وان من امة الا خلا فیها نذیر وهذا قول باطل مخالف للعقل والنقل لانه لزم علیه اتصاف الکلب والخنزیر والذیب بالنبوة ولم یقبله عقل ولم یرد فیه نقل والمراد بالامة فی الآیة امة من امم البشر وفی قوله فی ارسال الرسل رد علی الحکماء القائلین ان الرسالة لیست بارسال بل بخواص ثلثة اولها الاطلاع علی جمیع المغیبات لاتصال النفس بالمجردات العقلیة المحلاة بجمیع صور الکائنات ومشاهدتها لتلک الصور وثانیها القدرة علی التصرف فی هیولی العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤیة الملائکة مصورة وسماع کلامهم وحیاً من اللّٰه تعالی قلنا الاول مردود اذ الاطلاع علی جمیع المغیبات لایجب للنبی علیه السلام اتفاقاً منا ومنکم ولهذا قال سید الانبیاء ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء، والثانی باطل لانه قد تقرر فی مقره انه لا مؤثر فی الوجود الا اللّٰه تعالی فلا قدرة لنفس النبی علی التصرف المذکور والثالث واهٍ لان ما ذکروا لایوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبیس علی الناس فی معتقدهم لانه لایقولون بالملائکة بل الملائکة عندهم اما نفوس مجردة فی ذواتها متعلقة باجرام فلکیة وتسمی ملائکة سماویة وعقولاً مجردة ذاتاً وفعلاً وتسمی بالملأ الاعلی ولا کلام لهم لیسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج فلایتصور کلام حقیقی للمجردات وفی قوله من خلیقته ایماء الی دفع شبهة الکفار وهی

ان الرسول يبعث بالتكليف وهو اضرار بالخلق.

وجه الدفع ان تصرف اللّٰه تعالى فى خلقه ليس بظلم وفى ايراد خمع لفظ الرسل اشارة الى ان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام ثم بين حكمة ارسال الرسل بقوله:

﴿ ليزيح بها عللهم ﴾ اى ليزيل اللّٰه تعالى بالسفارة امراضهم النفسانية من الجهل والشك ونحوذلك من امراضها ﴿ فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا ﴾ من تهذيب الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية وقوانين العدل ﴿ والآخرة ﴾ اى مصالحها من بيان طريق الوصول الى الثواب الابدى والاجتناب من العذاب السرمدى قال فى شرح المقاصد ثم البعثة لطف من اللّٰه تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لاتحصى:

١- منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على اللّٰه حجة بعد الرسل ٢- ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفاً فى ملك اللّٰه تعالى بغير اذنه وعند تركها لونه ترك طاعته.

٣- ومنها استفادة الحكم من النبى فيما يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ٤- ومنها بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها. ٥- ومنها بيان الاغذية والادوية ومضارها التى لاتفى بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار. ٦ - ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العمليات والعلميات.

٧ - ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات.

٨ - ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن. ٩- ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيباً فى الحسنات وتحذيراً عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على اللّٰه تعالى والفلاسفة بلزومها فى حفظ نظام العالم على ما سيجيئ.

والحاصل ان النظام المؤدی الی صلاح حال النوع علی العموم فی المعاش والمعاد لایتکمل الا ببعثة الانبیاء فیجب علی اللّٰہ تعالی عند المعتزلة لکونه لطفاً وصلاحاً للعباد وعند الفلاسفة لکونه سبباً للخیر العام المستحیل ترکه فی الحکمة والعنایة الالٰهیة والی هذا ذهب جمع من المتکلمین بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضیات حکمة الباری تعالی عزوجل یستحیل ان لا یوجد لاستحالة السفه علیه تعالی کما انما علم اللّٰہ وقوعه یجب ان یقع لاستحالة الجهل علیه تعالی، انتهٰی.

﴿ وقد عرفت معنی الرسول والنبی فی صدر الکتاب ﴾ فالرسول هو انسان بعثه اللّٰہ الی الخلق لتبلیغ الاحکام والنبی اما ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع یقال تنبی فلان اذا ارتفع وعلا والنبی موصوف بذلك لعلو شانه واشتهار مکانه وسطوع برهانه او من النبأ وهو الخبر لانبائه عن اللّٰہ تعالی فهو مهموز قلب الهمزة واواً ثم ادغم او من النبی بمعنی الطریق لکونه وسیلة الی الحق تعالی وفی العرف هو من قال اللّٰہ تعالی له ارسلتك الی قو کذا او الی الناس جمیعاً او بعثتك فهو انسان بعثه اللّٰہ الی الخلق لتبلیغ الاحکام فهٖ. متساویان عند المصنف والشارح.

والجمهور علی ان النبی اعم من الرسول وهو انسان بعثه اللّٰہ تعالی معه کتاب والنبی هو من یأتیه الوحی سواء کان معه کتاب ام لا وقیل الرسول اعم لکونه من الانس والملائکة بخلاف النبی فأنه مختص بالانس لکن الکلام ههنا فی النسبة بین الرسول والنبی من الانس.

﴿ حکمة ﴾ لانه فعل الحکیم وفعله لا یخلو عن الحکمة ﴿ ای مصلحة ﴾ لعامة الخلق. ﴿ وعاقبة حمیدة ﴾ فسر الحکمة بما ذکر لانها تستعمل فی المعانی الاخر کما فی بیّن فی محله ﴿ وفی هذا ﴾ ای فی کون ارسال الرسل حکمة ﴿ اشارة الی ان الارسال واجب ﴾ ای وقوعه ضروری من اللّٰہ تعالی لموافقته مع الحکمة الالهیة والعادة الربانیة.

﴿ لا بمعنی الوجوب علی اللّٰہ تعالی ﴾ کما زعمت المعتزلة حیث قالوا ان الارسال واجب علی اللّٰہ تعالی لکونه لطفا وصلاحاً للعباد وما هذا شانه فهو واجب علی اللّٰہ

تعالى بناء عل اصلهم من ان ما هو اصلح العباد فهو واجب على الله تعالى و كما تفوهت به الفلاسفة ايضاً لكونه سبباً للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة الالهية و العناية الربانية وقد تكلمنا على هذا الاصل فى مقامه ﴿ بل بمعنى ان قضية الحكمة ﴾ اى حكم الحكمة الالهية .

﴿ تقتضيه ﴾ اى الارسال ﴿ لما فيه من الحكم و المصالح ﴾ الدنيوية و الاخروية كما ذهب الهى جمع من المتكلمين بماوراء النهر وقالوا انه من مقتضيات حكمة البارى عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه تعالى كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه تعالى و ذهبت الاشعرية الى انه لايجب شئ عليه تعالى و الارسال فضل من الله تعالى و العادة الالهية جارية به تفضلا على عباده.

والفرق بين مذهب اهل الاعتزال و مذهبنا ان الارسال واجب عليه تعالى عندهم وعندنا انه واجب من الله تعالى لا عليه رعاية للادب ﴿ وليس بممتنع ﴾ اى الارسال بمستحيل.

﴿ كما زعمت السمنية ﴾ بضم السين وفتح الميم كفار سومنات بلدة فى الهند.

﴿ والبراهمة ﴾ هم اصحاب برهام جمع من الهند قالوا ما جاء به النبى عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسا سنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبى او مخالفاً له قبيحاً عنده فيرد ويترك وان جاء به النبى وايا ما كان لاحاجة اليه وان لم يكن حسنا ولا قبيحاً عنده فيفعل حين الضرورة ويترك عند عدمها و الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبى ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبى او يرفع عنه الاحتمال وما لايدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله او قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع و التقاتل ومفض الى اخلال نظام العالم وان فوائد البعثة لاتنحصر فى بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم نبذة منها وللمنكرين شبه :

١ - الاولى : ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل

الى ذلك اذ لـعلـه من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الى النبى وايضاً من يلقى الوحى انكان جسمانياً وجب ان يكون مرئياً لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم وان كان روحانياً فالالقاء بطريق التكلم منه مستحيلاً اذ لا يتصور للروحانيات كلام ويمكن دفع الاول بان المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول ان الباعث هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله تعالى آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علماً ضرورياً فيه بانه المرسل.

والثانى بان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانياً ولا يخلق الله الرؤية فى الحاضرين فان قدرته لاتقصر عن شئ ٢ - والثانية ان العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو عبث لايليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه فى حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضاً منه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق فى معرفته تعالى والفناء فى عظمته ويمكن دفعها بان مضارة الناجزة قليلة جداً بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن الاسرار الخفية فاذا تاملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لاشغل عنه على ما توهمتم.

٣ - والثالثة ان نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيئاته لانشك فى ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد فى الحج والصلوة و كغسل بعض الاعضاء لتلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجية عن قانون العقل.

والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين تطويعاً لنفوسهم وتاكيداً لملكة امتثالهم الاوامر والنواهى ولعل فيها حكما ومصالح لايعلمها الا الله تعالى والراسخون فى العلم ﴿ ولابممكن يستوى طرفاه ﴾ فى نظر العقل ويرجح الله تعالى جانب وقوعه بمحض ارادته ﴿ كما ذهب اليه بعض المتكلمين ﴾ وهو جمهور الاشاعرة حيث قالوا ان العقل لايعرف الحسن والقبح ومنعوا تعليل افعاله تعالى بالاغراض والله يفعل ما يشاء ولايسئل عما يفعل فيختار بمحض ارادته الارسال من غير وجوب عليه ولامنه ﴿ ثم اشار الى وقوع الارسال ﴾ بقوله قد ارسل الله تعالى ﴿ وفائدته ﴾ بقوله

مبشرین ﴾ وطریق ثبوته ﴿ بقوله ایدیهم آه ﴾ وتعین من ثبت رسالته ﴿ بقوله ﴾ واول الانبیاء علیهم السلام فقال ﴿ فی وقوعه ﴾ وقد ارسل الله تعالی رسلاً من البشر ﴿ والوقوع یدل علی الامکان العام اذ الوقوع خاص والامکان عام ووجود الخاص مستلزم لوجود العام.

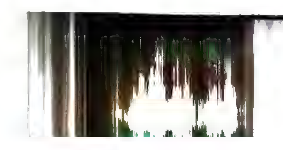
اعلم ! ان الفلاسفة قالوا ان الارسال واجب عقلاً لان النظام الاکمل الذی یقتضیه العنایة الازلیة لایتم بدون وجود النبی الواضع لقوانین العدل وقال بعض المعتزلة یجب علی الله تعالی وفصل بعضهم فقال اذا علم الله تعالی من امته انهم یؤمنون فوجب علیه ارسال النبی الیهم لما فیه من استصلاحهم وان علم انهم لا یومنون لم یجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقد سلف مذهب الماتریدیة والاشعریة فیما تقدم فتذکر.

١- ومن الحمقاء من قالوا باستحالة الارسال اذ المبعوث لابد له من العلم علی ان الباعث هو الله تعالی ولا سبیل الیه لتوهم الالقاء من الجن والشیطان وقد سبق الجواب عنه فما تقدم فراجع الیه. ٢- ومنهم من جوزه لکنه لا یخلو عن تکلیف باوامر ونواہٍ والتکلیف ممتنع فینتفی الارسال لانتفاء لازمه والتکلیف ممتنع بوجوه الاول انه ثبت الجبر فی افعال العباد وعدم الاختیار وذلک لان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا تاثیر لقدرة العبد عندکم والتکلیف بفعل الخیر تکلیف بما لایطاق ولان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع عنه فعلی الاول یکون ضروریا وعلی الثانی ممتنعاً ولا قدرة علی شئ منهما والثانی ان التکلیف ضروری بالعبد لما یلزم من تعب بالفعل اذا قدم علیه والعقاب بالترک والاضرار قبیح والله تعالی منزه عنه. والثالث : التکلیف اما لا لغرض وهو عبث قبیح او لغرض یعود الی الله تعالی وهو محال لانه منزه من الاغراض کلها من جلب المنافع ودفع المضار او الی العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتکلیف جلب النفع والتعذیب بعدمه خلاف المعقول فانه بمنزلة ان یقال له حصل المنفعة والا لعذبتک ابدا الاباد ولا شک ان اهم مصالحه ترک التعذیب

ویدفع الاول بما سبق فی مسئلة خلق الافعال والاعمال من ان قدرة العبد وان کانت غیر مؤثرة الا ان لها تعلقاً بالفعل وسمی کسباً وباعتباره جاز التکلیف فلایکون تکلیفا

بما لایطاق بالکلیة و الثانی بان یقال ما فی التکالیف من المصالح الدنیویة و الاخرویة تربی کثیراً علی المضرة التی هی فیها و ترك الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل مما لایجوز.

و الثالث بان نقول بان التکلیف لغرض یعود الی العبد و هو المنافع الدنیویة التی تربی کثیراً علی مضرة التعب بمشاق الافعال ٣- ومنهم من قال ان فی العقل مندوحة و استغناء عن البعثة اذ العقل فی معرفة التکالیف کاف وهم البراهمة و الصابیة و التناسخیة غیر ان من البراهمة من قال بنبوة آدم علیه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهیم فقط و الصابیة من قال بنبوة شیش و ادریس فقط. و احتجوا بان ما حکم العقل بحسنه من الافعال یفعل و ما حکم بقبحه یترك و ما لم یحکم فیه بحسن و لا قبح یفعل عند الحاجة الیه لان الحاجة ناجزة حاضرة فیجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها و لایعارضها مجرد احتمال المضرة بتقدیر قبحه و یترك عند عدم الحاجة للاحتیاط فی دفع المضرة المتوهمة ویدفع بعد تسلیم حکم العقل بالحسن و القبح بان الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصیل ما لاحظه العقل اجمالاً من مراتب الحسن و القبح و المنفعة و المضرة و بیان ما یقصر عنه العقل ابتداءً فان القائلین بحکم العقل لاینکرون من افعال ما لایحکم العقل فیه بشئ من ذلك کوظائف العبادات و تعین الحدود و مقادیرها و تعلیم ما ینفع وما یضر من الافعال وذلك النبی الشارع کالطبیب الحاذق یعرف الادویة وطبائعها و خواصها مما لو امکن معرفتها للعامة بالتجربة ففی دهر طویل یحرمون فی ذلك الدهر من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ویقعون فی المهالك قبل استکمال مدة التجربة اذ ربما یستعملون من الادویة فی تلك المدة ما یکون مهلکاً و لا یعلمون ذلك فیهلکهم و مع ان اشتغالهم بتحصیل العلم بالادویة بطریق التجربة یوجب اتعاب النفس و تعطیل الصناعات الضروریة و الشغل عن مصالح المعاش فاذا تعلموه و اخذوه من الطبیب خفت المؤنة و انتفعوا به و سلموا من تلك المضار و لایقال فی امکان معرفة ماذکر غنی عن الطبیب فکذا لایقال فی امکان معرفة التکالیف و احوال الافعال بتأمل العقل فیها غنی عن المبعوث کیف و النبی یعلم ما لا یعلم الا من جهة الله تعالی بخلاف الطبیب فانه یمکن التوصل الی جمیع ما یعلمه بمجرد التجربة و الفکر فاذا لم یکن هو مستغنی عنه لکان النبی بذلك



اولی فلا بد من وجود النبی الواضع لقوانین العدل المبین لما لایهتدی الیه العقل واللّٰه یمن علی عباده ما یشاء.

وفی قوله من البشر ایماء الی ان رسول الثقلین لابد ان یکون انساناً لان الرسول لابد ان یکون اشرف الانواع ونوع الانسان اشرف انواع الحیوان قال اللّٰه تعالی : ولقد کرمنا بنی آدم. فان قلت : قوله تعالی یا معشر الجن والانس الم یأتکم رسل منکم یقتضی ان من الجن رسلاً قلت معناه من احدکم وهو نوع الانسان وله نظائر فی کلام من لانظیر له نحو قوله یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ای من احدهما والبحر الملیح وقوله وجعل القمر فیهن نوراً ای فی احدها ویؤیده قوله علیه السلام : وامرت ان اتلو القرآن علی الجن وان یکون رجلاً حراً قال اللّٰه تعالی : وما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحی الیهم والمراد منهم الکاملون وهم الاحرار کما کان المراد من الرجلین فی آیة الشهادة الحرین وذکرنا الشروط المعتبرة فی الرسول فی صدر الکتاب ان شئت الاطلاع علیها فراجع الیه واشار الی فائدة الارسال بقوله :

﴿ مبشرین لاهل الطاعة بالجنة والثواب ومنذرین لاهل الکفر والعصیان بالنار والعقاب فان ذلك ﴾ ای العلم بطریق الوصول الی الجنة والاجتناب عن النار وطریق الثواب والعقاب.

﴿ مما لا طریق للعقل الیه ﴾ فیه تنبیه علی الرد علی من قال ان العقل کاف فی معرفة التکالیف وقد مضی تفصیله آنفاً ﴿ وان کان فبانظار دقیقة ﴾ ای وان حصل فیحصل بافکار دقیقة شاقة ﴿ لایتیسر ﴾ تلك الانظار ﴿ الا لواحد بعد واحد ﴾ ای لمن اعطی له عقل قوی مستعد لتحصیل هذه الانظار وهم قلیل الوجود نشأوا زمن الفترة واهتدوا الی بعض الامور الشرعیة کما قیل فی زید بن عمرو بن نفیل القرشی کان یوحد اللّٰه تعالی ولایأکل مما ذبح علی اسم الاصنام وقد نقل صاحب النبراس بیتین له :

اربّاً واحداً ام الف رب ادین اذا تقسمت الامور

ترکت اللات والعزی جمیعاً کذلك یفعل الرجل البصیر

ومنهم والد رسول اللّٰه کانا علی توحید اللّٰه تعالی ولم یعبدا صنماً قط ومنهم ابوبکر

لم يعبد صنماً ويعتقد ان الكفر باطل والنظائر كثيرة . ﴿ منبيين للناس فيما يحتاجون اليه من امور الدنيا ﴾ الدنية الرذيلة القريبة الى الزوال ﴿ والآخرة ﴾ قدم المصنف الدنيا لتقدمها على الآخرة وعكس السعد نظراً الى شرافة الآخرة ولكل وجهة هو موليها ﴿ فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب ﴾ فهما مخلوقتان الآن ﴿ وتفاصيل احوالهما ﴾ اى الجنة والنار او الثواب والعقاب ﴿ وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لايستقل العقل ﴾ فقوله تفاصيل احوالهما آه مبتدأ وقوله مما لا يستقل خبره فالعقل عاجز عن درك امور الآخرة ﴿ وكذا خلق الاجسام النافعة والصادرة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما ﴾ فثبت ان عقولنا عاجزة عن درك الحوائج الدنيوية ثم بين الامور العامة الشاملة للدين والدنيا وكذا ﴿ جعل القضايا ﴾ اى الاحكام الواقعة فيها ﴿ منها ماهى ممكنات ﴾ مفعول ثان لجعل على تقدير كون الجعل مؤلفا وحال على تقدير كونه بسيطاً ﴿ لا طريق للعقل الى الجزم باحد جانبيها ﴾ من الايجاب والسلب فيكون المراد من الامكان امكاناً خاصاً كحشر الاجساد ووجود سدرة المنتهى واللوح المحفوظ على فوق السماء السابع وخروج الدجال ونزول عيسى وغير ذلك مما لاتحصى مع انتفاعها فى الدين والدنيا.

﴿ ومنها ماهى واجبات ﴾ فى نظر العقل كحدوث العالم جزم العقل به بواسطة تغيره.

﴿ او ممتنعان ﴾ كشريك البارى تعالى ونحوه ﴿ لاتظهر ﴾ تلك القضايا الواجبة والممتنعة ﴿ للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان لتعطل اكثر مصالحه ﴾ الدنيوية من تدبير المعاش ﴿ فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك ﴾ اى المذكور من جميع ما تقدم من الامور الاخروية والدنيوية ﴿ كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ﴾ حال على طريق المبالغة من قبيل زيد عدل من الضمير المنصوب او مفعول له فانه بين امر الدنيا والدين لكل من آمن و كفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع بنفعه فخسر فى الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين وبهذا الطريق ثبت كونه رحمة للكفرة فى امر دينهم ودنياهم ثم بين طريق ثبوت الارسال

بقوله :

﴿ و ایدهم الانبیاء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة ﴾ ماخوذ من العجز المقابل للقدرة و حقیقة الاعجاز اثبات العجز استعیر لاظهاره ثم اسند مجازاً الی ما هو سبب العجز و جعل اسماً له فالتاء للنقل من الوصفیة الی الاسمیة کما فی الحقیقة وقیل للمبالغة کما فی العلامة و الاظهر ان التاء للتانیث فان المعجزة آیة النبوة وعلامتها او بنیتها ﴿ وهی ﴾ ای المعجزة فی الاصطلاح ﴿ امر ﴾ وانما قال امر لیتناول الفعل کانفجار الماء من بین الاصابع وعدمه کعدم احراق النار ومن اقتصر علی الفعل جعل المغفرة ههنا کون النار برداً و سلاماً و بقاء الجسم علی ما کان علیه من غیر احتراق ﴿ یظهر بخلاف العادة ﴾ ای العادة الالٰهیة. الفعل العادی ما تکرر صدوره عن الصانع سبحانه وما ظهر علی خلاف العادة فهو خارق للعادة ﴿ علی ید مدعی النبوة ﴾ احترز به عن کرامات الاولیاء و العلامات الاوهامیة التی تتقدم قبل بعثة الانبیاء و الارهاص تاسیس لقاعدة البعثة و الاستدراجات.

﴿ عند تحدی المنکرین ﴾ ومعارضتهم و التحدی مصدر متعد مضاف الی الفاعل او المفعول ﴿ علی وجه یعجز المنکرین ﴾ ای کائنا علی وجه آه فهو حال من فاعل یظهر فیه ایماء الی وجه التسمیة بعد التعریف ﴿ عن الاتیان بمثله ﴾ وانما عرف المعجزة ههنا بهذا التعریف مع انه عرفها فی صدر الکتاب قصداً الی تعریف یتضمن شروط المعجزة.

واعلم ! ان لها شروطاً الاول : ان یکون فعل اللّٰه تعالی او مایقوم مقامه من الترک کما اذا قال المدعی معجزتی ان اضع یدی علی رأسی ولا تقدر انت علی ذلک الوضع ففعل وعجز.

فالمعجزة ههنا لیست فعل اللّٰه تعالی بل ترک خلق القدرة و انما اشترط هذا لان المعجزة تصدیق منه بنبوة المدعی فلو لم تکن مختصة به تعالی فلم تکن دالة علی التصدیق بها فاشار بقوله یظهر علی ید مدعی النبوة الی انه لیس فعل المدعی بل فعل اللّٰه تعالی.

والثانی ان یکون علی خلاف العادة و الاشارة الیه ظاهرة و ذلک لان الاعجاز لایکون

دونـه فـان المعجز من اللّٰه تعالى ينزل منزلة التصديق بالقول. والثالث : ان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة.

والرابع : ان تكون ظاهرة على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له والاشارة اليه ظاهرة.

والخامس : ان تكون موافقة للدعوى فلو قال معجزتى انى احى ميتاً ففعل خارقا آخر كنطق الجبل مثلاً لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق اللّٰه اياه.

والسادس : ان لايكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق.

والسابع : ان لايكون المعجز مقدما على الدعوى بل مقارناً لها بلا اختلاف او متأخراً عنها لان التصديق قبل الدعوى لايتعقل فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه ويطالب الاتيان بالخارق بعد دعوى النبوة فلو عجز كان كاذبا قطعاً. ثم اعلم ! ان اقسام الخوارق سبعة. ١- المعجزة من الانبياء عليهم السلام ٢- والكرامة للاولياء ٣- والارهاص للانبياء قبل البعثة وهو ما يظهر من الخوارق من النبى قبل ظهور النبوة كالنور الذى كان فى جبين اباء نبينا عليه السلام وتسليم الاحجار عليه قيل هو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبى قبل بعثته قيل هو من قبيل الكرامات فان الانبياء عليهم السلام قبل البعثة لايقصرون عن الاولياء والحق انه مرتبة متوسطة بين الولاية والنبوة.

٤ - والمعونة وهى ما تظهر من قبل عوام الناس من المؤمنين الذين ليسوا بفاسقين ولا باولياء تخليصا لهم من المحن والبلايا ٥- والاستدراج للكفرة والفسقة وهو ما جرى على وفق غرضه قيل هو ان يكون العبد بعيداً من رحمة اللّٰه تعالى وقريباً الى عقابه تدريجاً وقيل هو الدنو الى عذابه تعالى بالامهال وقيل ان يرفعه الشيطان درجة الى مكان عال ثم يسقط من ذلك المكان حتى يهلك هلاكاً.

٦- والاهانة للكافر والفاسق وهو اظهاره تعالى شيئاً على خلاف غرضه كما اظهر من

مسيلمة الكذاب لعنه الله تعالى لانه دعى للاعور لتصح عينه العوراء فذهب ضوء الصحيحة ايضاً.

٧ - والسحر للنفس الشريرة وهو امر خفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى الخداع وقال المدقق هو ليس من الخوارق لانه يبنى على الاسباب الخفية قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بالوجوه الاول ان تجويز خرق العادة سفسطة اذ لو جاز لجاز ان ينقلب الجبل ذهباً والبحر دهناً واوانى البيت رجالاً كملاً وتولد هذا الشيخ دفعة من اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ونحو ذلك من المحالات .

والجواب ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة فى نفسها ممتنعة فى العادة بمعنى انها لم يجزم العادة بوقوعها كانقلاب العصا حيّة فامكانها ضرورى وابداعها ليس بابعد من ابداع خلق السموات والارض وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر ونحو ما ذكرنا لاينافى الامكان الذاتى. ٢- والثانى انها على تقدير ثبوتها لاتثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لايفيد اليقين لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ٣- ولانه لو افاد لافاده الخبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم تبق كان المفيد هو الواحد الزائد.

والجواب عن الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو الكل لحكم كل واحد لايرى من قوة العشرة على ما لا يقدر عليه كل واحد وعن الثانى ان حصول العلم عند التواتر عندنا انما هو بخلق الله تعالى اياه ويخلقه بعدد دون عدد فلانسلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وان حصول العلم بطريق التواتر يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل فى واقعة اخرىٰ بذلك وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصة ولا يحصل باخبار جماعة اخرى مع تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع مع عدد ولا يحصل العلم

لسامع آخر من ذلك العدد فلا نسلم انه لو افاد لافاده الخبر الواحد.

وقال الشارح فی شرح المقاصد ان المتواترات احد اقسام الضروریات فالقدح فیها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع كما ذكرنا لایستحق الجواب. والثالث : ان ظهور المعجزة لایدل علی الصدق فی دعوی النبوة لاحتمالات. الاول كونه فعله لا من فعل اللّٰه تعالی فلایكون نازلاً منزلة التصدیق له من اللّٰه تعالی واذا جاز كون المعجز فعلا له معه كون غیره عاجزاً عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشریة فی الماهیة كما ذهب الیه جماعة فیجوز ان یصدر عن بعضها ما لایقدر علیه بعض آخر او لمزاج خاص فی بدنه هو اقوی من امزجة اقرانه فیقوی به علی فعل یعجز عنه غیره وان توافقا فی الماهیة او لكونه ساحراً ماهراً فی السحر وقد اجمعتم علی حقیة السحر كما دل علیه الكتاب كقوله تعالی فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء وزوجه الآیة وبالجملة السحر واقع.

والاحتمال الثانی : یجوز استناد المعجزة الی الشیاطین فانها موجودة عندكم قادرة علی افعال خارقة لعل الشیاطین تظهر ما یعجز عنه الناس علی ید المتنبی. والثالث ان یكون الحاذق الظاهر كرامة لامعجزة فلا یكون له دلالة علی الصدق. والرابع : ان لایقصد به التصدیق علی تقدیر كون المعجز من فعله تعالی اذ لاغرض لافعاله وعلی تقدیر وجوده لایتعین كون التصدیق غرضا من ذلك الخارق لانه جاز ان یكون الغرض غیر التصدیق كالامتحان ومع قیام هذه الاحتمالات لایبقی للخوارق دلالته علی الصدق.

والجواب عن الاول انه قد تقرر فی مقره ان لا مؤثر فی الوجود الا اللّٰه تعالی فالمعجز لایكون الا فعلا له تعالی لا للمدعی والسحر ان لم یبلغ حد الاعجاز الذی هو كفلق البحر واحیاء الاموات وابراء الاكمه والابرص فظاهر انه لایلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان یكون دون دعوی النبوة فظاهر ایضاً انه لا التباس او یكون مع ادعاء النبوة وحینئذ لابد من امرین اما ان لا یخلق اللّٰه تعالی علی یده او یقدر غیره علی معارضته والا كان تصدیقاً للكاذب وهو محال علی اللّٰه تعالی لكونه كذبا.

وعن الثانی ان لا خالق الا اللّٰه تعالی كما هو المسلم لدی اهل البصیرة فلا یكون

المعجز مستنداً الى غيره. وعن الثالث انه قال الاستاذ ابواسحق لاتبلغ الكرامة الظاهرة على يد الولى درجة المعجزة وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولى ايقاعها لايقع بل وقوعها اتفاقى وقال القاضى تجوز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقارير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر.

وعن الرابع انا لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول خلقها على يد مدعى النبوة يدل على تصديق له ثم بين السعد الباعث على اظهار المعجزة بقوله ﴿ ذلك ﴾ اى التائيد بالمعجزة ثابت ﴿ لانه لو لا التائيد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ﴾ اى النبى ﴿ ولما بان ﴾ اى لم يظهر ﴿ الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب ﴾ واختلف اهل العلم فى كيفية دلالة المعجزة على صدق النبى مثل اختلافهم فى كيفية ترتب النتيجة على الحجة لان المعجزة دليل على الصدق.

فذهب الحكماء الى انه بطريق الوجوب اى لايمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان ذهن السامع قد استعد لحصول العلم بصدقه فوجب افاضة مبدء الفياض العلم على المستعد شعر:

نقصان زقابل هست وگرنى على الدوام فيض سعادتش همه كسرا برابرهست

وذهبت المعتزلة الى انه بطريق التوليد وقد مضى معنى التوحيد وذهب الاشعرية الى انه بطريق جرى العادة الالهية كما قال السعد ﴿ وعند ظهور العجزة يحصل الجزم ﴾ اى جزم المخاطب ﴿ بصدقه ﴾ اى النبى ﴿ بطريق العادة بان الله تعالى يخلق العلم الضرورى ﴾ فى اذهان المخاطبين ﴿ عقيب ظهور المعجزة ﴾ لهم ﴿ وان كان عدم خلق العلم ممكناً فى نفسه ﴾ وممتنعا عادة ﴿ وذلك ﴾ اى حصول العلم الضرورى الحدسى مع امكان عدم حصوله ثابت ﴿ كما ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ﴾ اى الى الجملة ﴿ ثم قال ﴾ ذلك المدعى للرسالة للملك.

﴿ ان كنت انا صادقاً ﴾ فيما ادعيت انى رسولك ﴿ مخالف عادتكم وقم من مكانك ثلث مرات ففعل الملك يحصل للجماعة علم ضرورى عادى ﴾ منسوب الى العادة

الالهية.

﴿ بصدقه ﴾ اى المدعى للرسالة ﴿ فى مقالته ﴾.

قال فى شرح المقاصد وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان اللّٰه تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بصدقه كما اذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور جماعته وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم من سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقاً له ومفيداً للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتكاب انتهى.

﴿ وان كان الكذب ممكنا فى نفسه ﴾ فانه يحتمل ان يكون قيامه لامر آخر او لتصديق الكاذب ﴿ فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد ﴾ وهو جبل معروف بمدينة ﴿ لم ينقلب ذهباً مع امكان فى نفسه ﴾ اى مع امكان انقلابه فى نفس الامر والعلوم العادية علوم يقينية عند اهل التحقيق قد جرت عادة اللّٰه تعالى يخلقها فى عقول العاقلين مع ان العقل حاكم بان نقيضها غير محال.

﴿ وكذا ههنا ﴾ عند ظهور الحجة والمعجزة ﴿ يحصل العلم القطعى بصدقه بموجب العادة ﴾ الالٰهية ﴿ لانها ﴾ اى العادة الالهية بخلق العلم الضرورى ﴿ احد طرق العلم كالحسن ﴾ يعنى العلم الحسى علم قطعى فكذا العلم العادى علم قطعى ضرورى حدسى.

﴿ ولا يقدح فى ذلك العلم ﴾ الضرورى الحدسى الحاصل باظهار المعجزة ﴿ امكان كون المعجزة من غير اللّٰه ﴾ من النبى او الشيطان كما فى الاحتمال الاول والثانى من الوجه الثالث للقدح على المعجزة ﴿ او كونها لا لغرض التصديق ﴾ بل لامتحان الخلق كما هو الاحتمال الرابع ﴿ او كونها لتصديق الكاذب ﴾ لانه لا يقبح عند الاشاعرة من اللّٰه تعالى شئ قلنا تصديق الكاذب كذب وقد ثبت فى محله امتناع الكذب على اللّٰه تعالى قال تعالى ومن اصدق من اللّٰه حديثاً ومن اصدق من اللّٰه تعالى ﴿ الى غير ذلك من الاحتمالات ﴾ الثلثة.

١- الاول لعل التحدى الصادر عن المدعى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة او لعل القادر ترك المعارضة مواضعة مع المدعى وموافقة معه فى اعلاء كلمته لينال من دولته حظا عظيماً واقراً قلنا : اذا اتى مدعى النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه فى دعواه.

٢- والثانى لعل القادرين على المعارضة تهاونوا اولاً وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته فى ابتداء امره وخافوا آخراً لشدة شوكة اتباعه قلنا : يعلم بالضرورة العادية الوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعى الانفراد فى امر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم ومالهم ويعلم بالضرورة ايضاً عدم الاعراض عن المعارضة فى مثل هذا الامر.

٣- والثالث انه لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اتباع المدعى عند غلبتهم على الناس المخالفين وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية قلنا كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع البعض فى بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله فى جميع الاوقات والاماكن فاندفعت الاحتمالات كلها ولو فرضنا عدم اندفاع تلك الاحتمالات فلا تنافى حصول العلم الضرورى الحاصل من اظهار المعجزة اذ العلم الحاصل عقيب المعجزة علم ضرورى حدسى عادى ونقيض العلوم العادية ممكن بالامكان الذاتى.

﴿ كما لايقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة لنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال ﴾ واشار السعد الى تعين بعض من ثبت رسالته بقوله ﴿ واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى قال الله : قلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فان قيل : جاز ان يكون الامر والنهى على لسان نبى آخر دفعه بقوله ﴿ مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر ﴾ حاصل الدفع ظاهر.

﴿ فهو ﴾ اى كل واحد من الامر والنهى ﴿ بالوحى ﴾ من الله الى آدم ﴿ لاغير ﴾ اى لا بواسطة نبى آخر، فان قيل: النبى انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام والامر والنهى بلا واسطة لايستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ قيل يمكن ان يجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبى داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل اليه داعيا الى امر ربه ونهيه كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل القرشى لكنه تكلف لا يلتفت اليه والحق ان الامر والنهى والوحى الى آدم كان للتبليغ لحواء فكانت هى امة له فى الجنة

فان قلت: ان الجنة ليست دار التكليف فنفى الامة لنفى دار التكليف؟ **قلت**: لا معنى لدار التكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة آدم وحواء فى الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهى عنه ايضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما وان لم تكن داره بالنسبة الى سواهما. فان قيل: يمنع دلالة الامر والنهى بلا واسطة نبى على النبوة بامر ام عيسى بقوله وهزى اليك بجذع النخلة وبامر ام موسى بقوله اقذفيه فى التابوت.

قلت: ان الظاهر النبوة ونفى النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبياً لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجال نوحى اليهم يعلم منه انحصار الارسال بالرجال على قانون الشريعة الادبية ولانهن ناقصات العقل والدين كما ورد فى الحديث والانبياء مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام وذلك انما يكون بكمال العقل وقوة الرأى والوثوق فى الدين ولانه لايجوز امارة النسوان اجماعاً فكيف يجوز بنبوتها ولانهن محكومة تحت حكومة الرجال قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء والنبى لابد ان يكون حاكما على جميع امته فلو كان النبى انثى يلزم ان تكون حاكمة ومحكومة واما ارسال الروح الى ام عيسى وتمثله بصورة الرجل كان كرامته لها وان جبرئيل قد يأتى على صورة الرجل فرآه الصحابة حتى رأته عائشة ام المؤمنين على صورة دحية الكلبى ومع ذلك ماكانوا انبياء بالاتفاق واما الامر فى حقها فلانه يجوز ان لايكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى فى قوله فناداها من تحتها من اسفل مكانها فظاهر واما اذا كان جبرئيل فيجوز أن يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى واما الوحى المسند الى ام موسى فهو

بمعنی الالهام المفسر بالقاء الخیر فی قلب المؤمن بطریق البعض کما فی قوله تعالی واوحی ربك الی النحل الآیة واما الامر الیها فیجوز ان یکون علی لسان نبی فی زمنها لانه کان فی زمنها نبی و الله تعالی اعلم باسراره و باسرار ابراره.

﴿ وکذا السنة ﴾ عن ابی ذر قلت یارسول الله ای الانبیاء کان اول قال آدم قلت یارسول الله ونبی کان قال نبی مکلم رواه احمد ای نزل علیه الصحف وعن ابی هریرة ان رجلا قال یارسول الله انبی کان آدم قال نعم رواه الحاکم وما جاء فی الحدیث ان نوحاً اول رسول بعثه الله تعالی فهو اول رسول بعثه الله تعالی علی الکفار بخلاف آدم وشیث فانهما ارسلا الی المؤمنین لتعلیم الشرائع.

﴿ والاجماع ﴾ ای اجماع الامة المرحومة علی ان آدم نبی مرسل فقد ثبت نبوة آدم علیه السلام بالادلة الثلثة ﴿ فانکار نبوته علی مانقل عن البعض یکون کفراً ﴾ لانه ثبت نبوته بالادلة القطعیة والانکار مما ثبت بها کفر بلا ریب ﴿ واما نبوة محمد ﴾ وهو ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لؤی بن غالب بن فهر ولقبه قریش بن نضر بن کنانة بن خزیمة بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان والیه انتهی النسب قال ابن مسعود کذب النسابون بعد عدنان وقیل ولا خلاف ان عدنان ولد اسماعیل علیه السلام وامه علیه السلام آمنة بن وهب بن عبد مناف بن زهرة بن کلاب وههنا اجتمع نسبها مع نسب ابیه علیه السلام. ﴿ فلانه ادعی النبوة واظهر المعجزة ﴾ وکل من کان کذلك فهو نبی.

﴿ واما دعوی النبوة فقد علم بالتواتر ﴾ قال فی شرح المقاصد اما دعوی النبوة فبالتواتر والاتفاق حتی جرت مجری الشمس فی الوضوح والاشراق انتهی. فی المواقف وشرحه انه ادعی النبوة وظهرت المعجزة علی یده اما الاولی فمتواترة تواتراً الحقه بالعیان والمشاهدة فلا مجال للانکار فیها انتهی.

﴿ واما اظهار المعجزة فلوجهین احدهما انه اظهر کلام الله تعالی وتحدی به ﴾ ای خاصم بکلام الله تعالی ﴿ البلغاء ﴾ من العرب العرباء والبلیغ من یقدر علی تالیف کلام یستحسنه اهل اللسان ﴿ مع کمال بلاغتهم ﴾ حیث کان العرب فی غایة التفاخرمن

البلاغة ویقابل بعضهم مع بعض بنظمه ونثره فاعطی الله تعالی لخاتم النبیین معجزة من نوع البلاغة.

شعر: ماتحداكم به خیر الانام - ركب مما تركب الكلام

وقد وقع التحدی فی القرآن بطرق ثلثة بجمیع القرآن فأتوا بحدیث مثله قصص [۴۹] وبنی اسرائیل [۸۸] ثم بعشر سور فأتوا بعشر سور مثله، هود [۱۳] ثم بسورة فأتوا بسورة مثله بقره [۲۳] ولایأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهیراً. ﴿ فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم علی ذلك ﴾ ای مع حرصهم علی المعارضة بالحروف.

﴿ حتی خاطروا بمهجتهم ﴾ ای اوقعوا ارواحهم فی الخطر والهلاك والباء زائدة والمهج جمع مهجة وهی الروح ﴿ واعرضوا عن المعارضة بالحروف الی المقارعة بالسیوف ﴾ ای الی الضرب بالسیوف ﴿ ولم ینقل عن احد منهم مع توافر الدواعی ﴾ ای مع كثرة الاسباب الداعیة الی النقل ﴿ الاتیان بشئ ﴾ فاعل لم ینقل ﴿ مما یدانیه ﴾ ای یقرب القرآن.

قال فی شرح المقاصد فعجزوا حتی آثروا المقارعة علی المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا ولو عارضوا النقل الینا لتوفر الدواعی وعدم الصارف والعلم بجمیع ذلك قطعی كسائر العادیات لایقدح فیه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة علیها او عارضوا ولم ینقل الینا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات انتهی. وفی المواقف وشرحه الكلام فی القرآن وكونه معجزاً ان نقول تحدی به ولم یعارض فكان معجزاً اما انه تحدی به فقد تواتر بحیث لم یبق فیه شبهة وآیات التحدی كثیرة كقوله تعالی فأتوا بحدیث مثله وقوله تعالی فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالی فأتوا بعشر سور مثله مفتریات واما لم یعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوفرت الدواعی الی نقله سیما والخصوم اكثر عدداً من حصی البطحاء واحرص الناس علی اشاعة ما یبطل دعواه انتهی.

وبالجملة ان اتیانه صلی الله علیه وسلم بالكلام والتحدی به مصاقع البلغاء

والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء وعجزهم عن الاتيان بكما يدانيه مثل رأس الابرة فما فوقه واضح لدى ارباب البصائر مثل وضوح ضوء الشمس فی نصف النهار.

﴿ فدل ذلك ﴾ ای عجز البلغاء من العرب العرباء ﴿ قطعاً ﴾ ای دلالة قطعية ﴿ على انه ﴾ ای القرآن من عند الله تعالى ﴿ وعلم به صدق دعوى النبی عليه السلام ﴾ النبوة ﴿ علماً عادياً لايقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية ﴾ التی سلف ذكرها فی كلام الشارح من شرح المقاصد ﴿ على ما هوشان سائر العلوم العادية ﴾

وبالجملة ان ظهور هذه المعجزة من النبی عليه السلام يشهد شهادة عدل على صدقه فی دعواه ويحصل العلم الضروری الحدسی للمخاطبين على صدقه.

اعلم! ان اصل البلاغة فی القرآن متفق عليه لاينكره من له ادنى تميز ومعرفة بصياغة الكلام والبلاغة التعبير باللفظ الرائع المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها المنبئ عن المعنى الصحيح ای المناسب للمقام الذی اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان فی البيان والدلالة عليه.

واختلفوا فی وجه الاعجاز فذهب الجمهور الى ان اعجاز القرآن لكونه فی الطبقة العلياء من الفصاحة والدرجة القصوى فی البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فی فن البيان واحاطتهم على اساليب الكلام واختاره الجاحظ ايضاً.

٢- وذهب بعض المعتزلة الى ان اعجازه هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم فی اوائل السور والقصص واواخرها وفواصل الآی التی هی بمنزلة الاسجاع فی كلامهم فان هذه الامور وقعت فی القرآن على وجه لم يعهد فی كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة.

٣- وذهب القاضی الباقلانی الى انه عبارة عن مجموع الامرين النظم الغريب وكونه فی الدرجة العالية من البلاغة. ٤- وقيل هو اخباره عن الغيب نحورهم من بعد غلبهم سيغلبون فی بعض سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد

وقع كما اخبر به.

٥ - وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم و المصالح.

٦ - وقيل وجه الاعجاز عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول و الامتداد وقال الله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً.

٧- وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته وهو مختار النظام و كثير من المعتزلة و المرتضى من الشيعة. واختلفوا فى كيفية الصرف وقال الاستاذ منا و النظام من المعتزلة صرفهم مع قدرتهم وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصاً عند توفر الاسباب الداعية فى حقهم كالتفريع بالعجز و الاستنزال عن الرياسات و التكليف بالانقياد فهذا الصرف خرق للعادة فيكون معجزاً وقال المرتضى من الشيعة بل سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يعنى كانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها و الصرفة باطلة لان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته فى جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك الآية لذالك ل لعدم تأتى المعارضة مع سهولتها فى نفسها ولقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً فان ذكر الاجتماع و الاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن فيما لايكون مقدوراً ويتوهم كونه مقدوراً للكل فيقصد نفى ذلك هذا ما قال فى الشرح فى ابطال الصرفة.

﴿ وثانيهما انه نقل منه ﴾ اى من النبى عليه السلام ﴿ من الامور الخارقة للعادة ﴾ كلمة من بيان لكلمة ما فى قوله ﴿ ما بلغ القدر المشترك منه ﴾ وهو نائب الفاعل والضمير فى منه عائد اليها ﴿ اعنى ﴾ بالقدر المشترك ﴿ ظهور المعجزة حد التواتر ﴾ مفعول بلغ.

﴿ وان كانت تفاصيلها ﴾ اى تلك الامور ﴿ احاداً كشجاعة على ﴾ كرم الله تعالى وجهه ﴿ وجود حاتم ﴾ الطائى حيث بلغ القدر المشترك منهما حد التواتر وان كانت

تفاصیلهما احاداً نبه علی ان تواتر القدر المشترك یفید الجزم.
﴿ وهی مذكورة فی كتب السیر ﴾ ای تلك الامور الخارقة مذكورة فی الكتب التی ذكرت فیها و شمائله و فصائله و السیر بكسر الاول جمع سیر بكسره ایضاً و هی الخصلة الحمیدة وهی انواع كثیرة منها انشقاق القمر علی ما دل علیه قوله اقترب الساعة و انشق القمر هذا متواتر رواه جمع كثیر من الصحابة كابن مسعود و غیره قالوا قد انشق القمر شقتین متباعدین بحیث كان الجبل بینهما. الثانی كلام الجمادات قال انس رضی الله عنه كنا عند رسول الله صلی الله علیه وسلم فاخذ كفا من حصی فیسبحن فی یده حتی سمعنا التسبیح ثم سبحن فی ید ابی بكر رضی الله عنه ثم فی ید عمر ثم فی ید عثمان ثم فی ایدینا واحداً بعد واحد ولم تسبح.
والثالث كلام الحیوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان اباسعید الخدری روی ان راعیاً یرعی غنماً بالحرة فوثب ذئب الی شاة فاختطفها فحال الراعی بین الذئب و الشاة واسترجعها فاقصی الذئب علی ذنبه وقال للراعی اما تتقی الله تعالی تحول بینی وبین ما رزقه الله تعالی لی فقال العجب من الذئب یكلمنی بكلام الناس فقال الا احدثك اعجب من ذلك هذا رسول الله یحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعی الشاة وجاء الی النبی فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع.
الرابع : حركة الجمادات الیه روی ابن عباس انه علیه السلام قال الاعرابی جاء ه وقال وبم اعرف انك لرسول الله ارئیت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة تشهد انی رسول الله فقال نعم فدعاه فجائه ثم قال ارجع فرجع . النوع الخامس اشباع الخلق الكثیر من الطعام القلیل وذلك فی صور متعددة منها ما روی انس من امه ارسلت حیساً فی تور الی النبی صلی الله علیه وسلم فدعا جماعة زهاء ثلث مائة وقرأ علی التور ماشاء الله ان یقرء و كانوا یتاولون علیه حتی شبعوا والتور علی حاله. النوع السادس نبوع الماء من اصابع رواه انس رضی الله عنه.
والنوع السابع اخبار بالغیب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحادیث الصحیحة كاخباره بان زینب رضی الله عنها اول من یموت بعده من ازواجه و كان كما اخبره و كاخباره عن خلافة خلفاء الراشدین بقوله الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم یصیر ملكا عضوضا ونحو ذلك واما ورد به القرآن فكثیر كقصة موسی ثم فرعون وقصة یوسف

وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم عليه السلام على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا يلقن من كتاب على ما اشير اليه بقوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها ولا قومك من قبل وغير ذلك من الغيوب المستقبلة كقوله وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الآية وغير ذلك.

اعلم! ان الاستدلال بالمعجزة على ما ذكره السعد من وجهين من البرهان الانى لان الاظهار خارق العادة على يده معلول النبوة وفرعها ﴿وقد يستدل ارباب البصائر﴾ اى اصحاب العقول البصائر جمع البصيرة وهى العقول ﴿على نبوته﴾ اى محمد ﴿بوجهين احدهما﴾ وقد ارتضاه الجاحظ المعتزلى والغزالى فى كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة وهذا الدليل مركب من اللمى والانى فان ما قبل النبوة سبب عادى لجعله نبياً وما بعده من فروع النبوة ﴿ما تواتر من احواله حال الدعوة وبعد تمامها﴾.

قال السيد فى شرح المواقف وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط فى مهمات الدين وله فى مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعدائه فى تشهيره ولم يقدم على فصل قبيح لاقبل النبوة ولا بعدها وكان فى غاية الفصاحة كما قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل فى تبليغ الرسالة انواع المشاقات وصبر عليها بلا فتور فى عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ المرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقى من اول عمره الى آخره على طريقة واجدة مرضية واخلاقه العظيمة فانه عليه السلام كان فى غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على اثارهم وفى غاية السخاوة على امته حتى عوقب بقوله ولاتبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الترفع انتهى.

﴿واخلاقه العظيمة﴾ جمع خلق بضمتين كما قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم قال السيد السند فى بعض كتبه الخلق عبارة عن هيئة راسخة تصدر عنها الافعال بسهولة

ویسر من غیر حاجة الی فکر ورویة فان کانت الهیئة تصدر عنها الافعال الجمیلة عقلاً وشرعاً بسهولة سمیت الهیئة خلقا حسنا وان کان الصادر منها الافعال القبیحة سمیت الهیئة التی هی المصدر خلقاً سیئاً وقد ثبت ان خلق نبینا القرآن ومن کان خلقه القرآن فهو اعظم خلقاً من جمیع الخلائق. وبالجملة قد اجتمع فیه من الاخلاق الحمیدة والاوصاف الشریفة والسیر المرضیة والکمالات العلمیة والعملیة والمحاسن البدیعة الراجعة الی البدن والنفس والنسب والوطن ما یجزم العقل بانه لا یجتمع الا فی النبی.

﴿ واحکامه الحکمیة ﴾ التی اشتملت علیه الشریعة مما یتعلق بالاعتقادیات والعبادات والمعاملات والسیاسیات والآدات وما فیها من دقائق الحکمة فمن نظر فی تلك الاحکام علم قطعا انها لیست الا وضعاً الٰهیّا ووحیا سماویاً والمبعوث بها لیس الا نبیاً.

﴿ واقدامه حیث یحجم الابطال ﴾ ای اتیانه علیه السلام الی موضع یتأخر عنه الشجاع فانه لم یفر من اعدائه قط وان عظم الخوف مثل یوم احد ویوم حنین ویوم الاحزاب والاحجام التأخر والفرار والجبن والابطال جمع بطل وهو الشجاع ﴿ ووثوقه ﴾ اعتماده ﴿ بعصمة اللّٰه تعالی ﴾ ای بحفظ اللّٰه تعالی اياه ﴿ من الناس فی جمیع الاحوال ﴾ کما وعدها بقوله تعالی واللّٰه یعصمك من الناس فلما نزل قال انصرفوا فقد عصمنی اللّٰه تعالی فلم یأمر بحراسته بعد.

﴿ وثباته علی حاله لدی الاهوال ﴾ وهی جمع هول هو الخوف یعنی لم یتلون حاله وقد تلونت به الاحوال کالهجرة من مکة المکرمة الی المدینة المنورة والاختفاء فی الغار مع ابی بکر ووقف المشرکون علی الغار وقال ابوبکرؓ لو نظر احدهم الی قدمه لابصرنا قال له النبی ﷺ ما ظنك باثنین ثالثهما اللّٰه تعالی وقال لاتخف ان اللّٰه معنا وغیر ذلك من الاحوال الشاقة والکربات الضائقة مع ثباته علی نهج واحد.

﴿ بحیث لم تجد اعدائه مع شدة عداوتهم وحرصهم علی الطعن فیه ﴾ ای بالنبی.

﴿ مطعنا ﴾ ای لم تجد اعدائه مع تلك الدواعی طعناً اصلاً ﴿ ولا الی القدح فیه سبیلا ﴾ قطعا ﴿ فان العقل ﴾ بعد اطلاعه علی تلك الصفات ﴿ یجزم بامتناع اجتماع

هذه الامور فی غیر الانبیاء وان یجمع هذه الکمالات ﴾ عطف علی امتناع ﴿ فی حق من یعلم ﴾ اللّٰہ.

﴿ انه ﴾ والضمیر عائد الی من ﴿ یفتری ﴾ هو ﴿ علیه ﴾ ای علی اللّٰہ تعالی.

﴿ ثم یمهله ﴾ اللّٰہ تعالی ﴿ ثلثا وعشرین سنة ﴾ بعث النبی علیه السلام وعمره اربعون سنة قال انس بن مالکؓ ان رسول اللّٰہ ﷺ بعث علی رأس الاربعین وتوفی وعمره ثلث وستون سنة ومکث فی مکة المکرمة ثلث عشرة سنة بعد النبوة ثم هاجر الی المدینة المنورة ومکث فیها عشرة سنین ﴿ ثم یظهر دینه علی سائر الادیان ﴾ کما قال اللّٰہ تعالی هو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله اذا جاء نصر اللّٰہ والفتح ورأیت الناس یدخلون فی دین اللّٰہ افواجاً ﴿ وینصره علی اعدائه ویحی آثاره بعد موته الی یوم القیامة ﴾ لانه خاتم النبیین ولا نبی بعده ینسخ شرع نبینا بشرع ذلک النبی ولانه تعالی قال ورفعنا لک ذکرک ومن رفع ذکره ابقیت شریعته الی مدة بقاء العالم ولانه تعالی قال لایأتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه ای لاتکذبه الکتب المتقدمة ولا یجیٔ کتاب من بعده یکذبه شعر:

وباق شرعه فی کل وقت الی یوم القیامة وارتحال

﴿ وثانیهما ﴾ وارتضاه الرازی ﴿ انه ادعی ذلک الامر العظیم بین اظهر قوم ﴾ ای بین اوسطهم اومقحم ﴿ لاکتاب لهم ولا حکمة معهم ﴾ ولا شریعة لهم بل کانوا معرضین عن الحق معتکفین اما علی عبادة الاوثان کمشرکی العرب واما علی دین التشبیه وصنعة التزویر وترویج الاکاذب المفتریات کالیهود واما علی عبادة الالٰهین ونکاح المحارم کالمجوس واما علی القول بالاب والابن والتثلیث کالنصاری ﴿ وبین لهم الکتاب ﴾ المنیر.

﴿ والحکمة ﴾ الباهرة ﴿ وعلمهم الاحکام والشرائع ﴾ ای علمهم الاحکام الاصلیة والفرعیة ﴿ واتم مکارم الاخلاق ﴾ حیث قال بعثت لاتمم مکارم الاخلاق. ﴿ واکمل کثیراً من الناس فی الفضائل العلمیة ﴾ ای العقائد الحقة ﴿ والعملیة ﴾ ای الاعمال الصالحة.

﴿ ونـور العالم بالایمان و العمل الصالح ﴾ لانه جاء علی فترة من الرسل وظهر احوج مـا كـان الـنـاس الی من یهدی الی الطراق المستقیم ویدعو الی الدین القویم وینظم الامر ویـضـبـط حـال الـجـمـهور بعد الشتات والاشتغال بالمحال والبدع الظلماء فالعرب علی عبـادة الاوثـان ووأد البـنـات والـفـرس عـلـی تعظیم النیران ووطیٔ الامهات والترك علی تـخـریـب البلاد وتعذیب العباد والهند علی عبادة البقر وسجود الحجر والشجر والیهود والـنـصاری علی ما كانوا علیه من التشبیه والتثلیث فیلیق بحكمة الملك الحق المبین ان یبعث رحمة للعالمین ویبعث من یجدد الدین وهل ظهر احد یصلح لهذا الشان ویؤسس هذا البنیان غیر محمد علیه افضل الصلوة والسلام واكمل التحیات بالدوام.

﴿ واظهـر اللّٰه تـعـالـی دینه علی الدین كله كما وعده ﴾ بقوله هو الذی ارسل رسوله بـالهـدی ودیـن الـحـق لیـظهر علی الدین كله فاضمحلت تلك الادیان وزالت المقالات الـفـاسـدة واشـرقـت شـموس التوحید واقمار التنزیه فی اقطار الآفاق ﴿ ولا معنی للنبوة والرسالة سوی ذلك ﴾.

فـان الـنبی ﷺ هو الذی یكمل النفوس البشریة ویعالج الامراض القلبیة التی هی غالبة عـلـی اكثـر الـنـفوس فلا بد لهم من طبیب یعالجهم ولما كان تأثیر دعوة محمد ﷺ فی عـلاج الـقـلـوب الـمـریـضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبیا هو افضل الانبیـاء والـرسـل قـال الامام فی المطالب العالیة هذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بـحثنا عن حقیقة النبوة وبیّنا ان تلك الماهیة لم تحصل لاحد كما حصلت له علیه السلام فیكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الانّ.

﴿ واذا ثبـت نبـوتـه ودل كـلام اللّٰه تعالی المنزل علیه علی انه خاتم النبیین ﴾ قال اللّٰه تعالی ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول اللّٰه وخاتم النبیین وقال رسول اللّٰه ﷺ ارسلـت الی الخلق كافة وختم بی النبیون ﴿ وانه مبعوث الی كافة الناس ﴾ قال وما ارسلناك الا كافة للناس قال ابن عباس رضی اللّٰه عنه ارسله الی الجن والانس.

﴿ ثبـت انـه آخـر الانبیـاء وان نبوته لاتختص بالعرب كما زعم بعض النصاری ﴾ انه مبـعـوث الـی الـعـرب خـاصة لانهم امّیون ولا حاجة الی النبی لاهل الكتاب وهذا الزعم

باطل لان النبی دعی جمیع الناس فقال ایها الناس انی رسول اللّٰہ الیکم جمیعاً قال فی شرح المقاصد انکر المشرکون والنصاری والمجوس ومن یجری مجراهم نبوة محمد ﷺ بغیا منهم وحسداً وعناداً ولدداً من غیر تمسک بشبهة انتهی.

وقال العسویة وهی فرقة من الیهود انه علیه السلام مبعوث الی العرب خاصة لا الی الخلق کافة وانکر اکثر الیهود عن نبوة محمد ﷺ رأساً وتمسکوا بانه لو کان نبیاً لزم نسخ دین من قبله اذ قد خالفهم فی کثیر من الاحکام الشریعة العملیة واللازم باطل اما اولاً فلبطلان النسخ مطلقاً لوجهین احدهما انه ان لم یکن لمصلحة فعبث وان کان لمصلحة لم یعلمها عند شرعیة الحکم المنسوخ فجهل وان کان لمصلحة علمها واهملها اولاً ثم راعاها فبداء ای الندم عما کان یفعل. قلنا: انه لمصلحة تجددت وحدثت بعد ما لم تکن فی المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء یصلح فی الصیف دون الشتاء ولزید دون عمرو ولهذا وَرَدَ فی التوراة ان آدم علیه السلام امر بتزویج بناته من بنیه ثم نسخ وفاقاً.

٢- وثانیهما: ان الحکم اما موقت مثل صم غداً فنفیه بعد ذلک لایکون نسخاً واما مؤبد مثل صم ابداً فنسخه تناقض بمنزلة قولک الصوم واجب ابداً ولیس بواجب واما مرسل لاتوقیت ولاتابید وحینئذ اما ان یعلم اللّٰہ تعالی استمراره ابداً فلا یرتفع للزوم الجهل او الی غایة فلا رفع بعدها ولا نسخ قلنا انه مرسل عن توقیت الوجوب مثلا وتابیده والمعلوم عند اللّٰہ تعالی استمرار الوجوب الی غایة وهی وقت نسخه ورفعه ولا تناقض فی ذلک سواء کان الواجب موقتا او مؤبداً بمنزلة قولک صوم الغد او الابد واجب حینا دون حین وانما التناقض فی رفع الوجوب بعده لتابیده کما اذا قیل الوجوب ثابت ابداً ثم نسخ فیکون زمان لاوجوب فیه وهذا لانزاع فی امتناعه.

واما ثانیاً: فلبطلان نسخ شریعة موسی لوجهین الاول انه تواتر النص عنه علی تابیدها مثل تمسکوا بابست ابداً وهذه شریعة موبدة مادامت السموات والارض. قلنا: انه افتراء علی موسی ودعوی تواتره مکابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات علی عیسی ومحمد ﷺ ولاظهروه فی زمانهما احتجاجا علیهما ولو اظهروا لاشتهر لتوفر الدواعی علی انه

کثیراً ما یعبر بالتابید فالدوام عن طول الزمان.

وثانیهما انه اما ان یکون صرح بدوام شریعته فیدوم او بانقطاعها فیلزم تواتره لکونه من الامور العظام التی تتوفر الدواعی علی نقلها ولم تتواتر.

٣- اوسکت عن الدوام والانقطاع فیلزم ان لا یتکرر ولا یتقرر لان مقتضی الاطلاق یتحقق بالمرة الواحدة انه معلوم الانتفاء لتقرره الی اوان النسخ اما بشریعة عیسی او بشریعة محمد ﷺ باتفاق بیننا وبینهم قلنا انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم یتواتر لعدم توفر الدّواعی ولقلة الناقلین فی بعض الطبقات اذ لم یبق من الیهود فی زمان بخت نصر الا اقل من القلیل او سکت وقد تقرر وتکرر بناء علی ان تکرر الاسباب والمحال او علی ان الاصل فی الثابت هو البقاء حتی یظهر دلیل العدم کذا قال فی شرح المقاصد.

﴿فان قیل قد ورد فی الحدیث نزول عیسی بعده﴾ ای بعد محمد فلایکون خاتم النبیین. اعلم! ان رفع عیسی الی السماء ثبت بالکتاب وهو قوله تعالی وما قتلوه یقیناً بل رفعه الله الیه. وکان رفعه من بیت المقدس لیلة القدر من شهر رمضان وهو ابن ثلث وثلاثین سنة وقد اوحی الله تعالی الیه علی رأس ثلاثین سنة وعاشت امه بعد رفعه ست سنین ونزوله من السماء ثبت بالاحادیث الصحاح عن ابی هریرة قال قال رسول الله ﷺ والذی نفسی بیده لیوشکنّ ان ینزل فیکم ابن مریم حکماً عدلاً فیکسر الصلیب ویقتل الخنزیر ویضع الجزیة ویفیض المال حتی لایقبله احد حتی تکون السجدة الواحدة خیر من الدنیا وما فیها رواه الشیخان وعن عبد الله بن عمرو ینزل عیسی بن مریم الی الارض فیتزوج ویولد له ویمکث خمساً واربعین سنة ثم یموت فیدفن معی فی قبری ای فی مقبرتی فاقوم انا وعیسی بن مریم فی قبر واحد بین ابی بکر وعمر واختلفت الروایات فی مدة مکثه بعد النزول ففی بعضها یمکث خمساً واربعین سنة وفی بعضها اربعین سنة وفی بعضها سبع سنین وجمع بعض اهل العلم بانه رفع الی السماء وهو ابن ثلث وثلاثین ویمکث بعد النزول سبع سنین فیکون مجموع مکثه قبل الصعود وبعد النزول اربعین سنة.

ولعل عدد الخمس ساقط من الاعتبار لالغاء الکسر وقیل فی سنده کلام.

وقال السيوطی الحق ان مكثه بعد النزول اربعون سنة لان حديث الاربعين مرفوع وحديث السبع موقوف ويمكن المراد من السبع هو سبع سنين بعد عيسی لان الفاظ حديث مسلم هكذا فيبعث الله تعالی عيسی بن مريم فيطلبه ويقلته ثم يلبث الناس بعده سبع سنين يعنی ان الناس بعد عيسی يلبثون علی سنن عهده ثم يتغيرون.

﴿ قلنا نعم ﴾ ينزل عيسی بن مريم ﴿ لكنه يتابع محمداً ﴾ ويحكم بين هذه الامة بسنة نبيهم لا بالانجيل ﴿ لان شريعته نسخت فلا يكون اليه وحی ونصب الاحكام بل خليفة رسول الله تعالی عليه السلام ﴾ فی تنفيذ شريعته ﴿ ثم الاصح انه يصلی بالناس ويؤمهم ويقتدی به المهتدی لانه افضل فامامته اولی ﴾ والمهدی هو محمد بن عبد الله من اهل بيته.

ثم اختلف فقيل انه من بنی الحسن وقيل انه من بنی الحسين ويمكن ان يكون جامعاً النسبتين الحسنتين هو اظهر من جهة الاب حسنی ومن جهة الام حسينی ويكون من اهل المدينة. وقال القرطبی انه يخرج من المغرب الاقصی.

وقال السيوطی لا اصل له وللقول الاول اصل وهو حديث ام سلمةؓ فيخرج اهل المدينة الحديث، رواه ابوداود ويكون اميرهم قبل نزول عيسی و كذا بعده ويؤم الناس ويقتدی به عيسی عن جابر قال قال رسول الله ﷺ لاتزال طائفة يقاتلون علی الحق ظاهر الی يوم القيامة قال فينزل عيسی بن مريم فيقول اميرهم تعالی صل لنا فيقول لا ان بعضكم علی بعض امراء تكرمة الله هذه الامة رواه مسلم. وما قال الشارح يؤيده قوله كيف انتم اذا كان ابن مريم فيكم وامامكم منكم علی تفسير وهو انه يحكم بينكم بسنة نبيكم لا بالانجيل ويمكن الجمع بينهما بانه يصلی بهم اول نزوله ثم دعی الی الصلوة فاشار بان يؤمهم المهدی اظهاراً لاكرام الله به هذه الامة وقيل يمكن الجمع بالعكس والاولی امامة المهدی واقتداء عيسی به وعليه اكثر الاحاديث وقوله امامكم منكم ظاهر فی المهدی وهو الامام والله اعلم بحقيقة الحال وسريرة المقال.

﴿ وقد روی بيان عددهم فی بعض الاحاديث علی ما روی ان النبی ﷺ سئل من عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفاً وفی رواية مائتا الف واربع وعشرون الف

﴿ ولا اصل للرواية الثانية بخلاف الاولى فانها مروية عن ابى ذرؓ قال قلت لرسول الله ﷺ كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرو الفاً فقلت وكم الرسل فقال ثلث مائة وثلثة عشر جمعاً غفيراً.

﴿ والاولى ان لايقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ﴾ وفى كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لاينافى عدم القصص عن بعض فن القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله وجاز ان لايقصص عن بعضهم كذلك مع بيان عددهم.

﴿ ولايؤمن فى ذكر العدد ان يدخل منهم من ليس منهم ان ذكر عدداً اكثر من عددهم ﴾ ولا شبهة ﴿ او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر اقل من عددهم ﴾ فيه انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين فى محله فقولك له على الف درهم لاينفى الزيادة ﴿ يعنى ان الخبر الواحد ﴾ ايماء الى وجه اولوية ترك القصر على عدد ان ما ذكر من الحديثين خبر واحد والخبر الواحد ﴿ على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لايفيد الا الظن ﴾ يعنى لو لم يشتمل عليها فلايفيد الظن ولو اشتمل عليها فيفيد الظن.

﴿ ولا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات ﴾ وان اعتبروه فى العمليات لانه تعالى ذمّ قوماً يتبعون الظن حيث قال ان الظن لايغنى من الحق شيئاً وقال تعالى ان يتبعون الا الظن. والحق ان المذموم هو الظن الفاسد كما هو لذلك القوم.

﴿ خصوصاً اذاكان على اختلاف رواية ﴾ كما هو فى الحديثين ﴿ وكان موجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبى من غير الانبياء او غير النبى من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله لايحتمل الزيادة والنقصان ﴾ لبابه ان الخبر الواحد بدون الشرائط المعتبرة فى افادته لايفيد الظن ايضاً . ٢ - وباعتبارها يفيده لكنه غير معتبر فى باب العقائد ٣ - سيما اذا اشتمل على اختلاف حيث زاد فى احداهما الف مائة.

٤ - مع ان القول بمقتضى الخبر يفضى الى المخالفة عن ظاهر الكتاب.

٥- مع احتمال المخالفة عن الواقع على الوجه الذى ذكره السعد قال فى الشرح لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لايقصر عددهم لان الخبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لايفيد الا الظن ولايعتبر الا فى العمليات دون الاعتقاديات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ويحتمل ايضاً مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبى ان كان عدده فى الواقع اقل مما ذكر وبقى النبوة عمن هو نبى ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد انتهى.

﴿ كلهم كانوا مخبرين مبلغين من الله تعالى لان هذا ﴾ اى كلواحد من الاخبار والتبليغ. ﴿ معنى النبوة والرسالة ﴾ ذكر الكلام على سبيل لفظ ونشر مرتب بناء على ان النبى ينبئ ويخبر والرسول يبلغ الاحكام من الخالق الى المخلوق. ﴿ صادقين ﴾ فى جميع ما جاؤا به.

﴿ ناصحين للخلق ﴾ بدعوتهم الى الخير ﴿ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة ﴾ لان فائدة البعثة اطاعة الرسول فى جميع ما جاء به قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله والاطاعة فرع الاعتماد على الرسول والاعتماد فرع صدقه ونصحه للخلق.

﴿ وفى هذا ﴾ اى فى قوله صادقين ﴿ اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة ﴾ فان العصمة فيها اظهر قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى وقال واما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا.

وروى عن عبد الله بن عمرو قلت يارسول الله اكتب كلما اسمع منك قال نعم قلت فى الرضا والغضب قال نعم فانى لا اقول فى ذلك كلمة الا حق. رواه احمد وابوداود والحاكم وصححه. والعصمة ملكة نفسانية يخلقها الله تعالى فى العبد فتكون سبباً عادياً لعدم خلق الذنب فغير المعصوم لايلزم ان يكون مذنباً لجواز ان يكون الشخص خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصدر عنه الذنب بمحض حفظه تعالى له بدون سبب اصلاً فالصحابة رضي الله عنهم والاولياء محفوظون عن الذنوب غير معصومين عنها لعدم تلك الملكة فيهم هذا هو الفرق بين العصمة والحفظ وقيل هى ملكة نفسانية تمنع الشخص عن المعاصى

والتعریف الاول مبنی علی قواعد اهل السنة من استناد الممکنات کلها الی الواجب تعالی بلا واسطة والثانی مبنی علی اصول الحکماء من استناد الاشیاء الی الاسباب والاستعدادات.

٣- وقیل هی تطلق علی الاجتناب عن الکبائر والاخلاق الذمیمة وقیل تطلق علی الاجتناب عن الکبائر والصغائر والاخلاق الذمیمة وقیل تطلق علی عدم صدور الذنب لا عمداً ولا خطأً ولا سهواً وقیل هی لطف من اللّٰه تعالی یحمل العبد علی فعل الخیر ویحجزه عن الشر مع بقاء الاختیار وقیل هی ملکة اجتناب المعاصی مع التمکن منها.

واذا علمت حقیقة العصمة فاعلم! ان الانبیاء والمرسلین کلهم معصومون عن الشرك والکفر والجهل باللّٰه تعالی وصفاته والتشکیك فی شئ من ذلك عند المسلمین قاطبةً وقد تعاضدت الاخبار والآثار ومن الانبیاء بتنزیههم عن هذه النقیصة منذ ولدوا ونشأتهم علی التوحید والایمان ولم ینقل من اهل الاخبار ان احداً نبی واصطفی ممن عرف بالکفر والاشراك قبل ذلك اذ المستند فی هذا الباب النقل.

ونص ابوحنیفة انه لم یبعث نبی قط اشرك باللّٰه تعالی طرفة عین اذ الطبائع تنفرعمن کان هذه سبیله فیلزم المخالفة من حکمة ارسال الرسل والانبیاء هی اطاعتهم فی جمیع ما جاؤا به قال اللّٰه وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللّٰه، وعن الکذب مطلقاً سیما فیما قال السعد لقوله تعالی ولو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذناه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین وقوله وما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا.

﴿ واما عمداً فبالاجماع ﴾ ای اما تعمد الکذب فیها فهم معصومون بالاجماع لما ذکرنا ولانه لو جاز علیهم التقول والافتراء فی ذلك عقلا لاذّی الی ابطال دلالة المعجزة وهو ممتنع ﴿ واما سهواً ﴾ ای اما صدور الکذب عنهم فیما ذکر علی سبیل السهو ﴿ فعند الاکثرین ﴾ ای فهم معصومون عنه عند اکثر الاعلام ومنهم الاستاذ ابواسحق الاسفرائینی لدلالة المعجزة علی صدقهم فی تبلیغ الاحکام فلو جاز الخلف فی ذلك لکان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضی ابوبکر زعماً منه انه لایدخل فی التصدیق المقصود بالمعجزة فانها تدل علی صدقه فیما هو متذکر له عائد الیه واما ما

کان من السهو و النسیان فلا دلالة لها علی الصدق فیه فلا یلزم من الکذب فیه هناك نقض لدلالتها.

﴿ وفی عصمتهم عن سائر الذنوب تفصیل وهو انهم معصومون عن الکفر قبل الوحی وبعده بالاجماع ﴾ لما سلف آنفاً الا ان الازرقیة من الخوارج جوزوا علیهم الذنب و کل ذنب عندهم کفر فلزمهم تجویز الکفر بل یحکی عنهم انهم قالوا لجواز بعثة نبی علم اللّٰه انه یکفر بعد نبوته و الشیعة جوزوا اظهار الکفر تقیةً عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حینئذ القاء للنفس الی التهلکة و ذلك باطل قطعاً لانه یفضی الی اخفاء الدعوة بالکلیة ورد بان اولی الاوقات بالتقیة ابداع الدعوة لضعف الداعی بسبب قلة الموافق او عدمه و کثرة المخالفین وایضا ما ذکروه منقوض بدعوة ابراهیم وموسی فی زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك ﴿ و کذا عن تعمد الکبائر ﴾ بعد النبوة ﴿ عند الجمهور ﴾.

قال فی شرح المقاصد و المذهب عندنا منع الکبائر بعد البعثة مطلقاً و الصغائر عمداً لاسهواً لکن لا یصرون ولایقرون بل ینبهون فینتهون وذهب امام الحرمین منا و ابوهاشم من المعتزلة الی تجویز الصغائر عمداً انتهی. قال اللّٰه تعالی لاینال عهدی الظالمین وجه الاستدلال ان المراد بالعهد هو النبوة ودلت الآیة علی ان نیلها لایجامع الظلم السابق فاذا تحقق نیلها فی الانبیاء علم عدم اتصافهم حال النیل بالظلم السابق فبعد النیل بالطریق الاولی.

٢- ولان العاصی فاسق و الفاسق مردود الشهادة اما الکبری فلقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا الآیة فیکون النبی مردود الشهادة فیکون اقل حالاً من عدول الامة وهو بدهی البطلان. ٣- ولانه لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم وهو باطل بالاجماع وبقوله تعالی ان کنتم تحبون اللّٰه فاتبعونی یحببکم اللّٰه وبقوله تعالی ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللّٰه. ٤- ولانه لو صدر عنهم الذنب وجب منهم زجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهی عن المنکر لکنه منتف لاستلزامه ایذائهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالی والذین یؤذون رسول اللّٰه لهم عذاب الیم الآیة.

٥- ولانه لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوماً ومذمة : لم تقولون ما لاتفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعاً.

٦ - ولانه لو صدر عنهم الذنب لكانوا اسوء حالاً من عصاة الامة واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وجه اللزوم انه يضاعف العذاب والانبياء على الذنب اذ الاعلى رتبة يستحق اشد العقاب عقلاً ونقلاً ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كاحد من النساء، من يات منكم بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين.

٧ - ولانه لو اذنبوا لكانوا غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله حكاية لاغوينهم الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى فى ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى يوسف انه من عبادنا المخلصين.

٨ - ولانه لو صدرعنهم الذنب لزم كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان. ٩ - ولانه لو عصوا لزم عدم كونهم مسارعين فى الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير فى الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم انهم كانوا يسارعون فى الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار.

١٠ - ولقوله تعالى : ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذلك مطلوبنا وان كانوا غيرهم والانبياء ايضاً لم يتبعوا بالطريق الاولى والا لزم تفضيل غير الانبياء عليهم وهو باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا. تلك عشرة كاملة.

﴿ خلافاً للحشوية ﴾ حيث جوزوه اما لعدم دليل الامتناع او لما سيجئ من شبه الوقوع وهم قوم من المبتدعة واهل الاهواء ﴿ وانما الخلاف فى امتناعه بدليل السمع ﴾ وهو عند جمهور الاشاعرة قالوا العصمة عن الكذب فى التبليغ ثبتت بدلالة المعجزة وعما سواه يعرف بالنصوص والاجماع قبل ظهور المخالفين ولا هداية للعقل فى معرفة

امتناع تعدد الكبائر.

﴿ او العقل ﴾ وهو مذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة وتمسكوا بان ظهور الكبيرة ينفر الناس عن اتباعهم وهو ينافی حكمة ارسال الرسل لان حكمته اتباعهم قال تعالی وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وهو فرع الاعتماد وهو فرع الاجتناب عن الكبائر.

فی شرح المواقف لان صدور الكبائر عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فی اعين الناس فيؤدی الی النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضی العقل والحكمة.

﴿ واما سهواً ﴾ ای واما صدورها عنهم سهواً ﴿ فجوزه الاكثرون ﴾ وفی شرح المقاصد والمواقف المختار خلافه وحكی القاضی عياض الاجماع علی العصمة عن الكبائر مطلقاً عمداً او سهواً. ﴿ واما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور ﴾ بعد البعثة.

قال فی شرح المقاصد وذهب امام الحرمين منا وابوهاشم من المعتزلة الی تجويز الصغائر عمداً ﴿ خلافاً للجبائی واتباعه ﴾ فانه ذهب الی انه لايجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والنسيان او الخطاء فی التاويل والحق ان مختار الاشاعرة منع الصغيرة عمد نص به السيد فی شرح المواقف والشارح فی التهذيب وشرح المقاصد.

﴿ ويجوز سهواً بالاتفاق ﴾ لكن دعوی الاتفاق محل تأمل حيث قال القاضی عياض ذهبت طائفة من محققی الفقهاء والمتكلمين الی العصمة عن الصغائر كالعصمة عن الكبائر الاختلاف فی الصغائر واشكال تمايزها عن الكبائر لان المعلوم من السلف الاقتداء بكل ما صدر عن النبی ﷺ والاحتجاج به انتهی.

اقول هو الحق فان صغيرتهم كبيرة فی حقهم وان كانت صغيرة فی حقنا الا تری مباحات العوام سيئات الابرار وحسنات الابرار سيئات المقربين ﴿ الا ما يدل علی الخسة ﴾ لا عمداً ولا سهواً لانها توجب النفرة فتفوت حكمة بعثة الرسل والانبياء وهی اتباعهم قال الله تعالی وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله والاطاعة فرع الاعتماد وهو فرع العصمة عن الصغائر والكبائر مطلقاً ﴿ كسرقة اللقمة ﴾ وما قيل ان المسرقة كبيرة فهو ما يكون موجباً للقطع ونصابها عندنا عشرة دراهم وعند مالك ثلاثة دراهم ﴿ والتطفيف

بحبة ﴾ اى بوزن حبة فى الكيل عند الاخذ والاعطاء ﴿ لكن المحققين اشترطوا ان ينتبهوا ﴾ اى يخبرهم اللّٰه تعالى بانه غير لائق ﴿ فينتهوا عنه ﴾ مع الاستغفار.

﴿ هذا ﴾ اى ما ذكر من قوله و كذا عن تعمد الكبائر الى ههنا ﴿ بعد الوحى ﴾ الى النبى ﴿ واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ﴾ وقال بحر العلوم واما قبل النبوة فالتحقيق وعليه اهل اللّٰه من الصوفية الكرام انهم معصومون ايضاً من الصغائر و الكبائر عمداً ﴿ وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة ﴾ وهى ما قال اللّٰه تعالىٰ وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّٰه.

قال صاحب المواقف قال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه يوجب النفرة عمن ارتكبها وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ﴿ والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات ﴾ اى كونها ذاتيات فيتوهم منه كون النبى ولدا الزنا ولاريب انه يوجب النفرة.

﴿ والفجور ﴾ فى الانبياء قال صاحب المواقف والفجور فى الاباء دنائتهم و استرذالهم.

﴿ والصغائر الدالة على الخسة ﴾ دون غيرها من الصغائر ﴿ ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعد الوحى ﴾ سواء كان عمداً او سهواً او خطأ فى التاويل بل هو مبرء ون عنها ﴿ لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية ﴾ خوفا من الاعداء والتقية من اعظم اصولهم ونقلوا عن جعفر الصادق انه قال التقية دينى ودين آبائى.

فانظر الى جهل هؤلاء الحمقاء كيف يتفوهون بجواز اظهار الكفر عن الانبياء وهو يمنع الوثوق والاعتماد بافعالهم واقوالهم بل المعلوم من احوالهم اعلان الحق واظهار كلمة الحق عند كل متكبر عنيد مع قلة اعوانهم و كثرة الاعداء واعلم ! ان ما ذكره السعد فى عصمتهم فهو مذهب عامة المتكلمين والجمهور على انهم معصومون عن الصغائر والكبائر قبل الوحى وبعد الوحى ومنهم الشيخ الماتريدى وقال الانبياء احق بالعصمة من الملائكة لان الامم مامورون باتباع الانبياء دون الملائكة وهم لايعصون اللّٰه ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون، ومنهم ابواسحق الاسفرائنى وابوالفتح الشهرستانى والقاضى عياض

من المالكی فان صغیراتهم كبائر فی حقهم الا ترى ان مباحات العوام سیئات الابرار وحسنات الابرار سیئات المقربین.

خلاصة الكلام فی هذا المقام ان عصمتهم یرجع الی اقسام، ١- الاول ما یقع فی باب الاعتقاد ٢- و الثانی ما یقع فی باب التبلیغ ٣- و الثالث ما یقع فی باب الاحكام.

٤- والرابع ما یقع فی باب افعالهم و سیرهم فهم معصومون فی تلك الابواب بعصمة الله تعالى. ﴿ اذا تقرر هذا ﴾ یعنی اذا ثبت عصمة الانبیاء عن المعاصی مطلقاً قبل البعثة وبعدها.

﴿ فما نقل عن الانبیاء مما یشعر بكذب او معصیة فلما كان منقولا بطریق الاحاد فمردود ﴾ جواب عما احتج المخالف بما نقل من قصص الانبیاء وما شهد به الكتاب من نسبة المعصیة والذنب الیهم وما نطق به السنة من نسبة الكذب الی بعضهم ومن توبتهم واستغفارهم، حاصل الجواب عنه اما اجمالاً فهو ان ما نقل احاداً فمردود.

﴿ وما نقل بطریق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول علی ترك الاولی او كونه قبل البعثة ﴾ او محمول علی السهو والنسیان اما قصة آدم علیه السلام فامران احدهما ما ورد فی القرآن من انه عصی آدم ربه وغوی وازله الشیطان وخالف النهی عن اكل الشجرة واعترف بظلمه بنفسه وعوقب قولاً وفعلاً بقوله تعالی الم انهكما عن تلكما الشجرة وینزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله علیه واجتباه.

والجواب : انه كان قبل البعثة كیف ولم تكن له فی الجنة امة او كان عن نسیان لقوله تعالی فنسی ولم نجد له عزماً او كان زلةً وسهواً حیث ظن ان المنهی شجرة بعینها وقد قرب فردا اخر من جنسها وانما عوقب لترك التیقظ والتنبه لاصابته المراد، وثانیهما قوله تعالی هو الذی خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الی قوله جعلا له شركاء فیما آتاهما فان الضمیر فی قوله جعلا راجع الیهما اذ ما یصلح لذلك سواهما والضمیر راجع لله تعالی فقد صدر عنه الشرك والجواب الكلام علی حذف المضاف ای جعل اولادهما شركاء بدلیل قوله تعالی فتعالی الله عما یشركون.

٢- او الخطاب لقریش لا لبنی آدم والنفس الواحدة قصی ومعنی جعل منها زوجها

جعلها عربية قريشية من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى ونحوهما والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما.

٣- وان صح ان الضمير فى جعلا لآدم وحواء فاين الدليل فى الشرك فى الالوهية ولعل المراد به فى الآية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى بلا مطاوعة للشيطان فى الفعل و ذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلايكون معصية وذنباً. ٤- او لعله كان قبل النبوة ومعنى اشراكهما انما اطاعا ابليس فى تسمية ولدهما بعبد الحارث وليس ذلك كفراً حتى لايجوز صدوره عن الانبياء مطلقاً بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة عند عامة المتكلمين واما الشبهة فى حق نوح فهو ان قوله يانوح انه ليس من اهلك تكذيب له فى قوله ان ابنى من اهلى قلنا: انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل فى الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبى منك وان اضفته الى نفسك بابنائك لما روى من انه ابن امرأته والاجنبى انما يعد من آل النبى اذا كان له عمل صالح واما فى قصة ابراهيم عليه السلام فبوجوه الاول قوله فى حق الكواكب هذا ربى فان كان كذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذباً

قلنا: هذا على سبيل الفرض والتقدير كما فى البرهان الخلف ارشاداً للصائبين اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لوكانت ارباباً كما يزعمون لزم ان يكون الرب متغيراً آفلاً وهو باطل على الاستفهام والثانى قال رب ارنى كيف تحى الموتى والشك فى قدرة الله تعالى على احياء الموتى كفر قلنا: ان ذلك السوال لم يكن عن شك فى الاحياء والقدرة عليه بل فى الآية تصريح بانه طلبه لان فى عين اليقين من الطمانية ليس فى علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين.

او نقول: انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانية فى اصل الاحياء والقدرة عليه. والثالث: قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب ؟.

قلنا : انـه مـن قبيـل الاسـناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الـكبيـر او مـن قبيل التعريض والاستهزاء. ٤- والرابع قوله فنظر نظرة فی النجوم فقال انی سقيـم والـنـظـر فـی عـلـم النجوم حرام وحكمه انی سقيم كذب. قلنا : النظر فی النجوم ليستدل بهـا عـلـى توحيد اللّٰه تعالى وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتب الحكم بـالسقـم عـلى النظر فلعل اللّٰه تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلانی فانه يمرض او ان به مـرض الهـم والـحـزن مـن عـنـادهم فقوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلث كذبات فسـرت بـقـولـه انـی سـقيـم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله حين سئل عن زوجته هذا اختی سمـيـت كذبات بالنسبة الى فهم السامعين لكونها فی صورة الكذب واما فی نفس الامر فليست بكذبات بل هی من معاريض الكلام.

واما فی قصة موسى فقتل القبطی وتوبته منه واعترافه لكونه من عمل الشيطان يشهد على انـه قتـلـه عمداً وعدواناً. قلنا : هو محمول على انه كان خطأً وما صدر منه من افعاله فهو مـحـمـول على التواضع وهضم النفس او قبل البعثة. واذنه للسحرة فی اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فاذنه حرام.

قلنا : الاذن ليس رضا به بل الغرض اظهار ابطاله واظهار معجزته ولايتم الا به وقيل لم يـكـن حـرامـاً حينـئـذ او عـلـم مـوسى انهم يلقون سواء اذن لهم ام بدليل ما انتم ملقون فلايكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم، والقاء الالواح كان عن دشة لشدة غـضبـه والاخـذ برأس هاروه وجرّه اليه لم يكن على سبيل الابداء بل كان يدنيه الى نفسه ليتـفـحـص منه حقيقة الحال فخاف هارون ان يحمله بنواسرائيل على ايذائه ويفضی الى شـمـاتة الاعـداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولهارون فانه كان فنهاهم عن عباة العجل وقول مـوسى للخضر لقد جئت شيئاً نكراً الآية وكان فعله باذن اللّٰه تعالى فلم يكن منكراً فكان كلام موسى خطأً.

قـلـنـا : اراد مـنـكـراً من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر او اراد عجباً فان من رأى شيئاً عجيباً جداً فانه قد يقول هذا شئ منكر.

واما الشبهة فی قصة داوٗد علیه السلام وهی انه طمع فی امرأة اوریا فقصد قتله بارساله الی الحرب مرة بعد اخری. قلنا : هذا افتراء الحشویة اذ لم یثبت سوی انه خطب امرأة خطبها اوریا فزوجها اولیائها داود علیه السلام دون اوریا او سأل ان ینزل عنها فیطلقها وکان ذلک عادة فی عهده فکان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعین والخصمان کانا ملکین ارسلهما اللّٰه تعالی الیه لینهاه فلما تنبه استغفر ربه وخرّ راکعاً واناب.

وسیاق الآیة یدل علی کرامته عند اللّٰه تعالی ونزاهته عما ینسب الیه الحشویة الا انه بالغ فی التضرع والتحزن والبکاء والاستغفار استعظاماً للزلة بالنظر الی ماله من رفیع المنزلة وتقریر الملکین تمثیل وتصویر للقضیة لا اخبار بمضمون الکلام لیلزم الکذب ویحتاج الی ماقیل ان المتخاصمین کانا لصین دخلا علیه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوی او کانا راعی غنم ظلم احدهما الآخر والکلام علی حقیقته.

وَاما فی قصة یونس علیه السلام فانه ذهب مغاضباً وظن ان لن یقدر اللّٰه تعالی علیه واعترف بکونه ظالماً والغضب ذنب والشک فی قدرة اللّٰه تعالی کفر والظلم ایضاً ذنب.

قلنا : ان مغاضبته علی الکفار المعاندین لا علی اللّٰه تعالی ومعنی ان لن نقدر علیه ان لن نضیق علیه کما فی قوله تعالی فقدر علیه رزقه وقوله تعالی یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر فهو مشتق من القدر لا من القدرة فلایوجب شکا فی قدرة اللّٰه تعالی ومعنی الظلم فی قوله ترک الافضل هو الصبر فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنه مبالغة فی التضرع وهذا معنی قوله تعالی ولاتکن کصاحب الحوت ای فی ترک الصبر علی معاندة الکفار ولیس معناه لاتکن مثله فی ارتکاب الذنب.

واما فی حق نبینا علیه السلام فمثل استغفر لذنبک ولقد تاب اللّٰه علی النبی ولیغفر لک اللّٰه ما تقدم من ذنبک وما تأخر فمحمول علی فرط منه من الزلة وترک الافضل.

وقوله تعالی ووجدک ضالا فهدی معناه فقدان الشرائع والاحکام قیل انه علیه السلام ضل فی صباه فی بعض شعاب مکة فرد ابوجهل الی عبد المطلب وقیل ضل فی طریق الشام حین خرج ابوطالب وبالجملة لا دلالة علی العصیان والمیل عن طریق الحق ولذا قال ما ضل صاحبکم وما غوی.

وقـولـه تـعالى ووضعنا عنك وزرك. الوزر وهو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره.
قـلـنـا : ان الوزر المذكور محمول على ما قد اقترفه قبل النبوة وهو ترك الاولى والانقاض محمول على استعظامه اياه قيل الوزر قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارهـا فجاز ان يكون ههنا مستعملاً للثقل الذى كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه عـلـى انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله تعالى شانه وشـد ازره فـقـد وضـع عـنه وزره وثقله ويقوى هذا التاويل قوله تعالى وورفعنا لك ذكرك وقـولـه ان مـع الـعسر يسرا وقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون من الذنب.

قـلـنـا : انـه تـلطيف فى الخطاب على طريق قولك ارئيت رحمك الله وغفرك وعتاب على ترك الاولى واشارة الى الاحتياط فى تدبير الخيرات.

ومـا روى انه عليه السلام قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الـغـرانيـق الـعُـلـى وان شـفاعتهن لترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا بـاحسـن الذكر فاتاه جبرئيل وقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبى لذلك حزنـاً شـديـداً وخاف من الله خوفاً عظيماً فنزل لتسليته قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته الآية.

قلنا : انـه كـان مـن القاء الشيطان يعنى انه قرأ هذه العبارة وخلط صوته بصوت النبى ومـا كـان الـنبـى قـاريـاً لهـا وقيـل الـغرانيق الملائكة وكان هذا قرآناً فنسخ تلاوته لايهام الـمشـركيـن انهـم آلهتهـم وقيـل معنى تمنى النبى حديث النفس لاقرائته وكان الشيطان يـوسـوس اليـه غير الهدى فينسخ الله تعالى وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله تـعالى وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه عـلـيـه السـلام اخـفـى فـى نـفسـه عـزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفاً من طعن الـمـنـافـقين ولاخفاء فى انه امر دنيوى خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك الاولى. واما قوله تعالى يا ايها النبى اتق الله، ولا تطرد الذين يـدعـون ربهم، فلا تكونن من الممترين، لئن اشركت ليحبطن عملك. وان كنت فى شك

مما انزلنا الیك فاسئل الذین یقرء ون الکتاب . الجواب ان الامر لایقتضی سابقاً ترکه ولا النهی سابقاً فعله ولا الشروط وقوع مضمونه وبالجملة ان المرسلین والنبیین معصومون عن المعاصی دون الزلاة والله تعالی اعلم بحقیقة الحال وسریرة المقال.

﴿ تفصیل ذلك فی الکتب المبسوطة ﴾ المدونة فی علم الکلام کشرح المقاصد للسعد التفتازانی والمواقف للقاضی عضد الملة والدین وشرحه للسید السند والشفاء للقاضی عیاض وما ذکرنا نبذة مما ذکر فی شرح المقاصد والمواقف وشرحه ثم مبحث عصمة الانبیاء عن المعاصی بید العاصی بانواع المعاصی.

﴿ وافضل الانبیاء محمد علیه السلام ﴾ بوجوه الاول ما ذکر السعد بقوله ﴿ لقوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت الآیة ﴾ وبین طریق الاستدلال بقوله ﴿ ولاشك ان خیریة الامة بحسب کمالهم فی الدین وذلك ﴾ ای حصول الکمال فی الدین ﴿ لکمال نبیهم الذی یتبعونه ﴾ وبالجملة خیریة الامة المرحومة من جمیع الامم لاجل خیریة رسول هذه الامة عن جمیع الرسل والانبیاء ﴿ وان الاستدلال بقوله علیه السلام انا سید ولد آدم ولا فخر لی ضعیف لانه لایدل علی کونه افضل من آدم بل من اولاده ﴾ والمقصود اثبات افضلیته عن جمیع الانبیاء ویمکن تصحیحه بان المراد من ولد آدم نوع الانسان کما فی قوله تعالیٰ ولقد کرمنا بنی آدم ولاریب ان المراد من بنی آدم نوع الانسان والثالث قوله تعالی وما ارسلناك الا رحمة للعالمین فلما کان رحمة للعالمین لزم ان یکون افضل من کل العالمین.

والرابع : قوله تعالی ورفعنا لك ذکرك حیث قرن ذکر محمد بذکره فی کلمة الشهادة وفی الاذان والتشهد ولم یکن سائر الانبیاء کذلك والخامس انه قرن طاعته بطاعته فقال من یطع الرسول فقد اطاع الله وبیعته ببیعته فقال ان الذین یباعونك انما یباعون الله وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان یرضوه واجابته باجابته فقال یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله وللرسول. والسادس ان الله تعالی امر محمداً بکل سورة من القرآن فقال فأتوا بسورة من مثله واقصر سورة سورة الکوثر وهی ثلاث آیات وکان تحداه لکل ثلاث آیات من القرآن ولما کان القرآن ستة آلاف

آية و كذا آية لزم ان لايكون القرآن معجزاً واحداً بل الفى معجزة و ازيد.

واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى ذكر تشريف موسى بتسع آيات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد ﷺ بهذه الآيات الكثيرة كان اولى. والسابع: انه بعث الى كل الخلق وذلك يقتضى ان يكون مشقته اكثر فيجب ان يكون افضل اما الاول فلقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واما الثانى فلان ابلاغ كلمة الحق الى جميع انواع العالم اشق عداوة جميع العالم واضر كما لايخفى على من له ادنى خبرة على احوال سيد الابرار.

والثامن قوله عليه السلام لايدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا و لايدخلها احد من الامم حتى تدخلها امتى. وروى البيهقى فى فضائل الصحابة انه ظهر على بن ابى طالب من بعيد فقال هذا سيد العرب قالت عائشة الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب فثبت انه افضل الانبياء.

والتاسع ان دين نبينا افضل الاديان فلزم افضل الانبياء اما الاول فلانه تعالى جعل دين الاسلام ناسخاً لسائر الاديان والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان هذا الدين افضل واكثر ثواباً كان واضعه اكثر ثواباً من واضعى سائر الاديان فيجب ان يكون محمد ﷺ افضل سائر الانبياء. والعاشر قوله عليه السلام ان الله اتخذ ابراهيم خليلاً وموسى نجيا واتخذنى خليلا ثم قال وعزتى وجلالى لاوثرن حبيبى على خليلى ونجيى، تلك عشرة كاملة.

فان قيل: قال النبى ﷺ لاتفضلونى على يونس بن متى وقال عليه السلام ولاتخيرونى بين الانبياء وقال: لاينبغى لاحد ان يكون خيراً من يحى بن زكريا وذلك انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها وقال النبى لا تخيرونى على موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى قلنا هذه الروايات محمولة على ما قبل العلم على الفضيلة المطلقة او على النهى الذى يؤدى الى تنقيص الانبياء فانه ممنوع او على تفضيل فى اصل النبوة قال تعالى لانفرق بين احد من رسله كما فرق اليهود والنصارى فآمنوا ببعض وكفروا ببعض وان كانوا متفاوتين فى المراتب قال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على

بعض او علی التواضع الذی هو منبع کمالات العباد.

فان قیل : معلّم آدم هو اللّٰه تعالی فقال وعلم آدم الاسماء کلها ومعلم النبی جبرئیل لقوله تعالی علّمه شدید القوی وعلو مرتبة المعلم یدل علی علو مرتبة المتعلم ؟.

قلنا : انه تعالی قال فی حقه وعلمك ما لم تکن تعلم الآیة وقال تعالی الرحمن علم القرآن وقال النبی ﷺ ادبنی ربی فاحسن تادیبی وکان یقول ارنا اللّٰه تعالی الاشیاء کما هی وقال لمحمد قل رب زدنی علماً واما الجمع بینها وبین قوله تعالی علمه شدید القوی فذلك بحسب التلقین واما التعلیم فمن اللّٰه تعالی کما قال تعالی قل یتوفاکم ملك الموت وقال اللّٰه تعالی یتوفی الانفس حین موتها.

﴿**الملائکة**﴾ جمع ملئك کالشمائل جمع شمئل بسکون المیم مقلوب مألك حذف الهمزة للتخفیف لکثرة الاستعمال من الالوکة بمعنی الرسالة یقال الکنی الیه ارسلنی الیه والملائکة رسل اللّٰه تعالی الی الانبیاء وجمیع المصنوعات لتدبیرها بامر اللّٰه تعالی واذنه تعالی

اختلف العقلاء فی حقیقتهم بعد اتفاقهم علی انها موجودة فقال جمهور المسلمین انها اجسام لطیفة تظهر فی صور مختلفة بقضاء اللّٰه تعالی وتقوی علی افعال شاقة هم عباد مکرمون یواظبون علی الطاعة والعبادة ولایأکلون ولایشربوین ولا ینحکون وتمسکوا علی جسمیتها بالنصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم الیها ومشاهدة الانبیاء ایاهم وقد یأتی جبرئیل الی النبی ﷺ علی صورة دحیة الکلبی وقد رآه الصحابةؓ روی عن عمر بن الخطاب قال بینما نحن عند رسول اللّٰه ﷺ ذات یوم اذ طلع علینا رجل شدید بیاض الثیاب شدید سواد الشعر لایری علیه اثر السفر ولایعرفه منا احد حتی جلس الی النبی الحدیث وقال النبی فی آخر الحدیث قال یا عمر اتدری من السائل قلت اللّٰه ورسوله اعلم قال فانه جبرئیل اتاکم یعلمکم دینکم رواه مسلم.

٢- وزعمت الیهود والنصاری ان الملائکة نفوس ناطقة مفارقة عن الابدان علی نعت الصفاء والخیریة واما النفوس المفارقة عن الابدان علی نعة الخبائة والشرارة فهی الشیاطین.

٣- وقالت عبدة الاصنام ان الملائكة هى الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فالموصوف بالاول ملائكة الرحمة وبالثانى ملائكة العذاب ٤- وتفوه المشركون بانها بنات الله وذلك قولهم بافواههم ما ليس لهم به علم وقد رد الله على هذه العقيدة فى كتابه كما هو حقه. وزعمت الفلاسفة انها جواهر مجردة قائمة بانفسها مخالفة للنفوس الناطقة البشرية اكمل منها علماً وانها للنفوس الشريرة جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء.

وقال البعض منهم ان الملائكة العقول العشرة التى عرفت احوالهم فى اسفارهم ذلك قولهم بافواههم ما ليس له حقيقة.

واختلفوا فى **عصمة الملائكة** فزعمت الحشوية انهم يرتكبون المعصية واحتجوا بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية وجه الاستدلال به على وجوه انهم اعترضوا على الله تعالى وهو اعظم الذنوب والثانى انه صدر عنهم غيبة بنى آدم بالفساد وسفك الدماء والغيبة من الكبائر والثالث انهم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يشبه العجب وهو من الذنوب المهلكة.

قلنا : ان ذلك سوالهم لم يكن على سبيل الاعتراض بل استفسار عن الحكمة الداعية الى جعل الخليفة واستكشاف حقيقة الحال والغيبة اظهار مخفيات المغتاب وذلك انما يتصور لمن لايعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر فيها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله تعالى وقولهم ذلك على طريق تحديث النعمة وهو ليس بممنوع وبقوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وذلك يدل على صدر المعصية من الملائكة قلنا : المراد بهم خزنة النار والمدبرون لامرها.

وذهب الجمهور من اهل الحق الى انهم معصومون عن الذنوب واليه اشار السعد بقوله :

﴿ عباد الله تعالى عاملون بامره على ما دل قوله تعالى لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ﴾ وتقديم الظرف يدل على انهم لايعملون الا بما امرهم ﴿ وقوله تعالى

لایستکبرون عن عبادته ولایستحسرون ﴾ وقوله تعالی یسبحون اللیل والنهار لایفترون اذ علم انهم لایعصون والا لحصل لهم الاستحسار والفتور فی التسبیح وقوله لایعصون اللّٰہ ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله تعالی یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون ونحو ذلك.

ولا خفاء فی ان امثال هذه العمومات تفید الظن وان لم تفد الیقین وما یقال انه لاعبرة للظنیات فی باب الاعتقاد فان ارید منه لایحصل منه الاعتقاد الجازم ولا یصح الحکم القطعی فلا نزاع فیه وان ارید انه لا یحصل الظن بذلك الحکم فظاهر البطلان ﴿ ولایوصفون بذکورة ولا انوثة اذ لم یرد بذلك نقل ولا دل علیه عقل ﴾ والتذکیر فی الضمائر العائدة الیهم واسناد الافعال المذکرة الیهم کما فی الاسماء الالهیة وذلك لشرافة التذکیر.

﴿ وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات اللّٰہ تعالی ﴾ فعلی هذا کانوا متصفین بالانوثة.

﴿ فمحال باطل وافراط ﴾ وتجاوز عن الواقع فی جهة کمالهم ﴿ فی شانهم ﴾ لان هذا الزعم یوجب ترفعهم عن العبودیة الی الالوهیة بناء علی لزوم التکافؤ والتماثل بین الوالد والمولود وبالجملة هذا الزعم مردود بالعقل والنقل . ﴿ کما ان قول الیهود الواحد فالواحد منهم قد یرتکب الکفر ویعاقبه اللّٰہ تعالی بالمسخ تفریط ﴾ تجاوز عن الحق فی جانب نقصانهم ﴿ وتقصیر فی حالهم ﴾ تفسیر لما قبله لان الدلائل الدالة علی عصمتهم تنفی هذا القول ﴿ فان قیل الیس قد کفر ابلیس وکان من الملائکة بدلیل صحة استثنائه ﴾ ای ابلیس.

﴿ منهم ﴾ من الملائکة قال فی شرح المقاصد تمسك النافون بوجوه الاول ان ابلیس مع کونه من الملائکة بدلیل تناول امر الملائکة بالسجود فی قوله تعالی واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم ایاه ولذا عوقب بقوله تعالی ما منعك ان لاتسجد اذ امرتك وبدلیل صحة الاستثناء منهم فی قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس وقوله تعالی فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس ابی واستکبر وکان من الکافرین ﴿ قلنا لا ﴾ ای لانسلم ﴿ انه من الملائکة بل کان من الجن ففسق عن امر ربه ﴾ بعدم سجوده لآدم

واجاب عن استدلال الخصم بقوله :
﴿ لكنه ﴾ ای ابلیس ﴿ کان فی صف الملائکة فی باب العبادة و کان جنیاً واحداً مغموراً ﴾ مستوراً ﴿ فیما بینهم صح استثنائه منهم تغلیباً ﴾ وباب التغلیب مفتوح عند البلغاء کالقمرین والعمرین ونحوذلك. لایقال : معنی قوله کان من الجن صار او کان من طائفة من الملائکة مسماة بالجن شانهم استکبار.

لانا نقول : هذا مع کونه کلاماً فی السند خلاف الظاهر اذ الظاهر انه من الجن دون الملائکة لقوله تعالی ویوم نحشرهم جمیعاً ثم نقول للملائکة اهؤلاء ایاکم کانوا یعبدون قالوا سبحانك انت ولینا من دونهم بل کانوا یعبدون الجن فهذه الآیة صریحة فی الفرق بین الجن والملك ﴿ واما هاروت وماروت ﴾ جواب عن تمسك المخالف لعصمتها وهو ان هاروت وماروت ملکان ببابل یعذبان لارتکابهما السحر.

﴿ فالاصح انهما ملکان ولم یصدر عنهما کفر ولا کبیرة ﴾ قال فی شرح المقاصد والجواب منع ارتکابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثیره بل انزل اللّٰه تعالی علیهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعلم به فکافر ومن تجنبه او تعلمه لیتوقاولا یفتریه فهو مؤمن وهما کانا یعظان الناس ویقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تکفروا ای لاتعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك کفر انتهٰی. قال القاضی وهما ملکان انزلا لتعلیم السحر ابتلاء من اللّٰه تعالی للناس وتمیزاً بینه وبین المعجزة. وما روی انهما مثلا بشرین ورکب فیهما الشهوة فتعرضا لامرأة یقال لها زهرة فحملتهما علی المعاصی والشرك ثم صعدت الی السماء بما تعلمت منهما من اسم اللّٰه الاعظم فمحکی عن الیهود انتهی.

وقوله فالاصح احتراز عن قول من قال هما رجلان ساحران. روی الامام محی السنة عن ابن عباس رضی اللّٰه عنه انه قال هما رجلان ساحران کانا ببابیل لان الملائکة لایعلمان السحر ویؤیده قراءة الملِکین بالکسر لکنها شاذة والمتواترة فتح اللام فالاصح انهما ملکان من الملائکة.

﴿ وتعذیبهم علی وجه المعاتبة کما یعاتب الانبیاء علی الزلة والسهو ﴾ قال فی الشرح وتعذیبهما انما هو علی وجه المعاتبة کما تعاتب الانبیاء علی السهو والزلة من غیر

ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به انتهى. قيل انهما يعذبان ببابيل وهما معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس.

قال الامام الرازیؒ هذه الرواية مردودة غير مقبولة لانه ليس فى كتاب الله ما يدل عليها بل ما يبطلها لما فيه من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة من كل المعاصى. وايضا من اعجب الامور قوله انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على المعصية ثم لا ادرى ما سبب تعذيبهما مع انه لم يصدر عنهما كبيرة ولا كفر كما نص به السعد وقال القاضى بان ما روى انهما مثلا بشرين الخ محكى عن اليهود.

وقال الامام الرازیؒ والقاضى عياض موضوع ﴿ وكانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ﴾ كا نص به الكتاب ﴿ ولا كفر فى تعليم السحر بل اعتقاده والعمل به ﴾ السحر لغة ما لطف مأخذه وخفى سببه او الصرف على ما حكاه الازهرى عن الفراء ويونس وفى عرف اهل الشرع مختص بكل امر خفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع وفى عرف الفلاسفة قوة فى النفس تتأثر عنها الاشياء من غير استعانة بعزيمة وغيرها. **واختلفوا فى السحر** هل له حقيقة ام لا فذهب اهل السنة الى ان له حقيقة قد نطق القرآن بوجوده فى قصة موسى وهاروت وماروت وصرحت الاخبار بوجوده ايضاً وانكرت المعتزلة عن وجوده بوجوه :

الاول قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى لان عدم الفلاح يدل على عدم الوجود له والثانى قوله تعالى فى وصف محمد ﷺ وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً ولو صار مسحوراً لما صاروا مستحقين للذم بسبب هذا القول.

والثالث : لوجاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجزة عن السحر. قلنا : عن الاول لانسلم عدم فلاحه يدل على عدم وجوده بل يدل على وجوده ومع ذلك لايفلح على مرامه حين ما اتى به. ٢- وعن الثانى انهم استحقوا الذم لاجل انهم اعتقدوا انه كان مسحوراً حين ابلاغه فكل ما بلغه كان فى زمن سحره. ٣- وعن الثالث ان السحر ما يستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان ما لايستقل به الانسان وذلك لايتسبب الا لمن يناسبه فى الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط فى التعاون وهذا تميز الساحر عن

النبی و الولی و ایضاً السحر مبنی علی الاسباب الخفیة بخلاف المعجزة و الکرامة قال شارح عقیدة الطحاوی و جمهور العلماء یوجبون قتل الساحر کما هو مذهب ابی حنیفة ومالك واحمد فی المنصوص عنه وهذا هو الماثور عن الصحابة کعمر وابنه وعثمان وغیرهم.

ثم اختلف هؤلاء هل یستتاب ام لا وهل یکفر بالسحر او یقتل لسعیه فی الارض بالفساد وقال طائفة ان قتل بالسحر یقتل والا عوقب بدون القتل اذا لم یکن فی قوله وعمله کفر هذا هو المنقول عن الشافعی وهو قول فی مذهب احمد وقد تنازع العلماء فی حقیقة السحر وانواعه والاکثرون یقولون انه قد یؤثر فی موت المسحور ومرضه من غیر وصول شئ الیه وزعم بعضهم انه مجرد تخییل.

واتفقوا کلهم ان ماکان من جنس دعوة الکواکب السبعة اوغیرها او خطابها او سجودها والتقریب الیها بما یناسبها من اللباس والخواتم والتجور ونحوذلك فانه کفر وهو من اعظم انواع الشرك فیجب غلقه بل سده انتهی. وقال المحققون ومنهم ابومنصور الماتریدی لیس عمل السحر علی اطلاقه کفراً الا اذا کان فیه تکذیب ما وجب به الایمان.

وقال بعض العلماء کفر مطلقاً قال وما کفر سلیمان ولکن الشیاطین کفروا یعلمون السحر وقال انما نحن فتنة فلا تکفر ویشیر الیه ظاهر قول السعد.

﴿ولله تعالی کتب﴾ جمع کتاب وهو صور فیه اللفظ بحروف الهجاء فالفعال بمعنی المفعول کاللباس بمعنی الملبوس ﴿انزلها علی انبیائه﴾ وهی مائة واربعة انزل علی شیث بن آدم خمسین صحیفة وعلی ادریس ثلثین وعلی ابراهیم عشرة وعلی آدم عشرة وعلی موسی التوراة وعلی داؤد الزبور وعلی عیسی الانجیل وعلی محمد خاتم الانبیاء القرآن ولم یذکر عدد الکتب اشارة الی ان العدد لم یثبت بدلیل یفید الیقین فالاولی ترك العدد کما فی الانبیاء لئلا یخرج کتاب او یدخل غیر کتاب.

علی ان ما ورد ان الکتب مائة واربعة ینافیه ما ورد ان المرسلین ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له کتاب وشریعة وعلی هذا کانت الکتب مع هذه الرسل الثمانیة دون

غيرهم فكيف يستقيم اشتراط الكتاب مع الرسول وان امكن دفع التنافی بان المراد بكون الكتاب مع الرسول ان يكون هو ماموراً بالعمل به سوء عليه او على من قبله كالتوراة فانه نزل على موسى ويحكم بها النبيون ولو سلم اشتراط النزول عليه فنقول جاز ان يتكرر نزول الكتاب كما تكرر نزول الفاتحة مرة نزلت فی مكة واخرى فی المدينة.

وما ورد من تخصيص بعض الصحف والكتب ببعض الانبياء فعلى تقدير صحة رواية التخصيص نقول تخصيصها ببعضهم لنزوله عليه اولاً وان كان نازلاً مرة ثانية على غيره ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسول لانه يقتضی ان يكون المنزل عليه رسولاً قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم.

﴿ وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده ﴾ وينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية والقصص ويدفع بان اشتمال بعض الكتب على المضامين الاربعة كاف فی صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان قتلوا ﴿ وكلها ﴾ ای الكتب.

﴿ كلام الله ﴾ يعنی جميع هذه الكتب دال على كلام الله النفسی الذی هو صفة حقيقية له تعالى ﴿ وهو ﴾ ای الكلام النفسی ﴿ واحد ﴾ لانه صفة بسيطة ازلية قائمة بذاته تعالى.

﴿ وانما التعدد والتفاوت فی النظم المقروء والمسموع ﴾ بانه اذا عبر عنها باللسان العربی فقرآن وباليونانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فزبور.

﴿ وبهذا الكتاب ﴾ ای باعتبار النظم ﴿ كان الافضل هو القرآن ﴾ لان نظمه معجز كما سلف وما سواه ليس كذلك ولانه محفوظ عن التغير بزيادة ونقص قال الله تعالى انا نحن الذكر وانا له لحافظون وما عداه ليس كذلك ﴿ ثم التوراة والانجيل والزبور ﴾ على ترتيب الفضيلة ذكرها الشارح ﴿ كما ان القرآن كلام واحد ﴾ بحسب الذات وفی درجة الفضيلة.

﴿ لا يتصور فيه تفضيل ﴾ من حيث انه كلام الله تعالى لحصول هذا الشرف لجميع السور والآيات ﴿ ثم باعتبار القرائة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل ﴾ من

بعض

﴿ كما ورد فى الحديث ﴾ قال النبى عليه السلام افضل القرآن سورة البقرة وقال عليه السلام اعظم آية فى كتاب الله آية الكرسى، وآية الكرسى سيدة القرآن وقال : لكل شئ قلب وقلب القرآن يٰسٓ وقال : وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقال : من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فجوده غفر الله له. اعلم ! ان علمائنا اختلفوا فقال الامام مالك والشيخ ابوالحسن الاشعرى وغيرهما انه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يؤدى الى تنقيص المفضول وقال جماعة من العلماء ومنهم الغزالى بتفضيل بعض القرآن على بعضه وقال المحققون انه لا تفاضل فى الشرف الذاتى لاشتراك جميع السور والآيات فى كونها كلام الله تعالى وانما التفاوت بوجوه اخر الاول الثواب والثانى الاشتمال على المعانى الشريفة كصفاته تعالى وتوحيده ونحو ذلك من امهات العقائد.

والثالث الاشتمال على الاحكام الدينية فان الآيات المشتملة على الامر والنهى خير من الآيات المشتملة على القصص والرابع المنافع العاجلة كما فى آية الكرسى من رفع بلاء وفاتحة الكتاب من جلب خير والخامس البلاغة فانه قد نص علماء البيان ومنهم الشارح يكون بعض آية ابلغ من بعض مع كون كلها فى الدرجة العليا من البلاغة

وهذا ما اختاره السعد واكتفى ببعض الوجوه بقوله ﴿ وحقيقة التفضيل ان قرائته افضل ﴾ من حيث اشتماله على المعانى الشريفة كصفاته تعالى وتوحيده ونحو ذلك ومن حيث اشتماله على الاحكام الدينية ﴿ لما انه انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها ﴾ والفعل مبنى للمفعول وقوله تلاوتها مع المعطوفين نائب الفاعل او بدل من الضمير العائد الى الكتب ومعنى النسخ انه لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لايجوز العمل باحكامه المنسوخة والمراد ببعض الاحكام الاحكام الفرعية دون الاصلية حيث لايجوز نسخها اصلاً والمراد من نسخ تلاوتها وكتابتها نسخ كونها طاعة مسنونة مثل تلاوة القرآن والا فنفس التلاوة والكتابة غير ممنوعة اذا كانت غير محرفة.

واما تلاوة المحرف وكتابته فحرام والدليل على النسخ ما روى ان عمرؓ اتى بنسخة

التورلة فجعل يقرأها ووجه رسول الله ﷺ يتغير فقال لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتمونى لضللتم عن سواء السبيل ولو كان حيا وادركنى لاتبعنى.

﴿ والمعراج ﴾ مفعال من العروج هو الصعود الى الاعلى قال الله تعالى تعرج الملائكة الآية فالمعراج الآلة التى يعرج فيها وهو بمنزلة السلّم لكن لا يعلم كيف هو وحكمه كحكم غيره من المغيبات ونؤمن به ولا نشتغل بكيفيته، قيل هو المعراج الذى تعرج الملائكة الى السماء واحدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت.

﴿ لرسول الله عليه السلام فى اليقظة بشخصه ﴾ بذاته المشخصة ﴿ الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى ﴾ من العرش والكرسى ونحو ذلك مما فى علمه تعالى ﴿ حق ﴾ اى ثابت اعلم ! ان ههنا مقامين الاول فى اثباته فى مقدار ثلث من الليل بالوجوه العقلية الاولَ : كما ان صعود الجسم الكثيف الى فوق العرش من مركز العالم بعيد عند العقل فكذا نزول الجسم اللطيف الروحانى من فوق العرش الى مركز العالم بعيد عنده.

ومع هذا سلمنا نزول جبرئيل بالوحى فى لحظة للانبياء الى كرة الارض فلنسلم صعوده الى الملأ الاعلى فى مدة قصيرة وبالجملة لو استبعد صعود البشر لجاز استبعاد نزول الملائكة وذلك يؤدى الى انكار النبوة وهو كفر بواح.

٢- والثانى : ان ارباب الملل سلموا وجود ابليس وسرعة حركته الى اقطار العالم لالقاء الوسوسة فى قلوب بنى آدم فى زمان يسير فلان يسلموا حركة سيد الابرار فى هذه المدة الى الملأ الاعلى. ٣- والثالث ان القرآن يدل على ان الذى عنده علم من الكتاب احضر عرش بلقيس من اقصى اليمن الى اقصى الشام فى مقدار لمح البصر فلجاز ان يكون معراجه عليه السلام فى ذلك الزمان اليسير الى الملأ الاعلى.

والمقام الثانى فى المكان الذى اسرى به منه فقيل من بيت ام هانئ بنت ابى طالب شقيقة على قالت ما اسرى برسول الله الا هو فى بيتى نائم عندى تلك الليلة والمراد من المسجد الحرام الحرم قال ابن عباس الحرم كله مسجد وقيل من المسجد الحرام بعينه ويدل ظاهر القرآن وقال النبى عليه السلام بينما انا نائم فى المسجد الحرام فى الحجر

عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتانی جبرئيل بالبراق.

﴿بـالخبر المشهور﴾ قال شارح عقيدة الطحاوی وكان من حديث الاسراء انه عليه السلام اسرى بجسده فی اليقظة على الصحيح من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى راكباً على البراق فی صحبة جبرائيل عليه السلام فنزل هناك فصلى بالانبياء اماماً وربط البراق بحلقة باب المسجد وقد قيل انه نزل بيت لحم وصلى فيه ولايصح عنه ذلك البتة ثم عرج من بيت المقدس تلك الليلة الى السماء الدنيا فاستفتح جبرائيل ففتح لهما فرأى هناك آدم ابا البشر فسلم عليه فرحب به ورد عليه السلام واقر بنبوته ثم عرج به الى السماء الثانية فاستفتح له فرأى فيها يحی بن زكريا وعيسى بن مريم فلقيهما فسلم عليهما فردا عليه السلام ورحبا به واقرّا بنبوته ثم عُرج به الى السماء الثالثة فرأى فيها يوسف فسلم عليه ورحب به واقر بنبوته ثم عرج به الى السماء الرابعة فرأى فيها ادريس فسلم عليه ورحب به واقرّ بنبوته ثم عرج به الى السماء الخامسة فرأى فيها هارون بن عمران فسلم عليه ورحب به واقر بنبوته ثم عرج الى السماء السادسة فلقى فيها موسى فسلم ورحب به واقرّ بنبوته فلما جاوزه بكى موسى فقيل له ما يبكيك قال ابكی لان غلاماً بعث بعدی يدخل الجنة من امته اكثر مما يدخلها امتی ثم عرج الى السماء السابعة فلقى فيها ابراهيم فسلم عليه ورحب واقر بنبوته ثم رفع الى سدرة المنتهى ثم رفع له البيت المعمور ثم عرج به الى الجبّار جل جلاله وتقدست اسمائه فدنا منه حتى كان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى وفرض عليه خمسين صلوة فرجع فمر على موسى فقال بم اُمرت قال بخمسين صلوة فقال ان امتك لاتطيق ذلك ارجع الى ربك فاسئله التخفيف لامتك فالتفت الى جبرائيل كانه يشيره فی ذلك فاشار الى ان شئت فعلا به جبرائيل حتى اتى به الى الجبار تبارك وتعالى وهو فی مكانه هذا لفظ البخاری فی صحيحه انتهى.

يفهم منه ان المعراج من السماء ايضاً مشهور لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضاً مشهور وليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة الخ احاد لان ما ثبت بطريق الآحاد وهو خصوصية ما اليه من الجنة او الى العرش او الى اطراف العالم لا الى مطلق العلى حتى

ینافیه.

﴿ حتى یکون منکره مبتدعاً ﴾ قال صاحب النبراس والجمهور على ان منكر الحديث المتواتر كافر ومنكر الحديث المشهور فاسق ومنكر خبر الواحد آثم وهذا هو الصحيح انتهى. ﴿ وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة ﴾ انكرت الفلاسفة والمعتزلة عن معراجه ﷺ اما الفلاسفة فلانهم اعتقدوا على امتناع خرق الافلاك لانهم اثبتوا فيها مبدء ميل مستدير بالحجج المسطورة فى زبرهم فلو صح الخرق فيها يلزم وجود ميل مستقيم لان الخرق لايحصل الا بالحركة المستقيمة وفيها لابد من مبدء ميل مستقيم فيلزم فيه اجتماع مبدء ميل مستدير ومبدء ميل مستقيم وهو كما ترى بطلانه اذا امتنع الخرق على الافلاك فاستحال المعراج المستلزم للخرق المحال واما المعتزلة فتشبثوا باذيال الفلاسفة فى الامور المستبعدة عن العقل فانكروا عنه ايضاً ﴿ والا ﴾ اى وان لم يبن الكلام على اصول الفلاسفة بل على عقائد اهل الحق ﴿ فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام ﴾ الواو بمعنى اذ التعليلية ذكر السعد دليلاً عقلياً على جواز الخرق والالتيام على السموات بان الاجسام.

﴿ متماثلة ﴾ اى متفقة الحقيقة مركبة من الجواهر الفردة ﴿ يصح على كل ما يصح على الآخر ﴾ فيصح خرق الافلاك كما يصح خرق العناصر الاربعة ﴿ والله تعالى قادر على الممكنات كلها ﴾ فيقدر على خرق الافلاك ايضاً بان يوجد فيها مبدء ميل مستقيم ويُعدم مبدء ميل مستدير وما ذلك على الله تعالى بعزيز وقد نطقت النصوص على وقوع الخرق قال الله تعالى اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت وغير ذلك.

ثم ذكر السعد فوائد القيود المذكورة فى كلام المصنف فقال ﴿ فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام ﴾.

اعلم ! ان اهل العلم اختلفوا فى الاسراء فذهب اكثر اهل العلم من المحدثين والفقهاء والمتكلمين الى انه بالروح مع الجسد وتمسكوا بوجوه الاول : ما ذكرنا من حديث الاسراء فانه يدل على انه اسرى بجسده فى اليقظة. ٢- والثانى : قوله تعالى سبحان الذى اسرىٰ بعبده الآية وجه التمسك ان العبد هو مجموع الروح والجسد كما فى قوله تعالى

ارئیت الـذی ینهی عبداً اذا صلی وقوله تعالی و انه لما قام عبد الله یدعوه کادوا یکونون علیه لبداً. وقوله تعالی الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب ولم یجعل له عوجاً حیث کان المراد فیها بالعبد هو الروح مع الجسد فکذا ههنا المراد به الروح مع الجسد لا الروح فقط.

٣- والثالث : قوله علیه السلام لما رأتنی قریش فی الحجر تسألنی عن مسرای فسألتنی عن اشیاء عن بیت المقدس لم اثبتها فکربت کرباً ما کربت مثله فرفعه الله تعالی لی انظر الیه ما یسألونی عن شئ الا نبأتهم وقال ابن عباسؓ فجئ بالمسجد حتی وضع عند دار عقیل وانا انظر الیه ولا بعد فیه فانه قد احضر عرش بلقیس لسلیمان علیه السلام فی لمح البصر وجه التمسك انه لو کان الاسراء انه لو کان الاسراء فی المنام او بالروح فلا سوال فیه ولا کرب حین انبأ اوصاف بیت المقدس. ٤- والرابع قول ابی بکر للنبی طلبتك یارسول الله البارحة فلم اجدك فاجاب ان جبرئیل حمله الی المسجد الاقصی وذهب اهل السنة انه اسری فی المنام واستدل بدلائل الاول بقوله ﴿ علی ما روی عن معاویة انه سئل عن المعراج فقال کانت الرؤیا الصالحة ﴾ ای الصادقة والثانی :

﴿ روی عن عائشةؓ انها قالت ما فقدت ﴾ ای غاب ﴿ جسد محمد لیلة المعراج ﴾ والثالث ﴿ وقد قال الله تعالی وما جعلنا الرؤیا التی اریناك الا فتنة للناس ﴾ امتحاناً لهم یصدقونه اولاً ﴿ واجیب ان المراد الرؤیا بالعین ﴾ یعنی المراد من الرؤیا فی الآیة و کلام معاویة بمعنی الرؤیة بالعین التی تکون فی الیقظة وهذا التاویل منقول عن ابن عباسؓ قال فی تفسیر الآیة هی رؤیا عین اریها النبی ﷺ لیلة اسری به الی بیت المقدس رواه البخاری .

٢- قیل فی الجواب عن الآیة سلمنا ان المراد من الرؤیا الرؤیا فی المنام لکن لانسلم ان الآیة نازلة فی شان المعراج فان المراد بالرؤیا الواقعة فیها رویة هزیمة الکفار فی غزوة بدر فانه علیه السلام رأی فی المنام هزیمة الکفار قبل وقوعها والآیة نازلة فی شانه قال الله تعالی اذ یریکهم الله فی منامك قلیلاً ولو اراکهم کثیراً لفشلتم ولتنازعتم فی الامر ولکن الله سلم.

٣- قيل فی الجواب سلمنا ان المراد من الرؤيا فی المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها و استعجله الناس منهم عمر بن الخطابؓ قال لابی بكر اليس قد اخبرنا رسول اللّٰه انا ندخل البيت و نطوف به فقال ابوبكر لم يخبرنا نفعل ذلك فی هذه السنة فنفعل ذلك فی سنة اخرى فلما جاء العام المقبل دخلها و انزل اللّٰه تعالى لقد صدق اللّٰه رسوله الرؤيا بالحق الآية.

٤- وقيل فی الجواب عن اثر معاوية انه آمن يوم صلح الحديبية او يوم فتح مكة شرفها اللّٰه تعالى و الاسراء كان قبل الهجرة بسنة و شهرين و اشار الى الجواب عن قول عائشة بقوله :

﴿ والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه و كان المعراج للروح و الجسد جميعاً ﴾ قيل لم تكن عائشة زمن الاسراء زوجة النبی ﷺ نظراً الى تاريخ الاسراء وقيل كان الاسراء مرتين مرة يقظة ومرة مناماً او روحاً وقيل ثلاث مرات مرة قبل الوحی ومرتين بعده والحق ما عليه ائمة النقل ان الاسراء كان مرة واحدة بمكة بعد البعثة قبل الهجرة بسنة وقيل بسنة وشهرين ذكره عبد البر وقال شمس الدين ابن القيم : يا عجباً لهؤلاء الذين زعموا انه كان مراراً كيف ساغ لهم ان يظنوا انه فی كل مرة يفرض عليهم الصلوات خمسين ثم يتردد بين ربه تعالى وموسى حتى تصير خمساً فيقول امضيت فريضتی و خففت عن عبادی ثم يعيدها فی المرة الثانية الى خمسين ثم يخطها الى خمس انتهى.

وقوله ﴿ بشخصه اشار الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ﴾ متمسكاً بقول عائشة وقد سلف تحقيق قولها ثم ذكر السعد دليلاً على ان الاسراء كان بشخصه فی اليقظة بقوله :

﴿ ولايخفى ان المعراج فی المنام او الروح ليس مما ينكر كل الانكار و الكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار ﴾ ذكر الزمخشری انه عليه السلام ذكر المعراج لام هانئ بنت ابی طالب اخت علیؓ فقالت لاتذكر لقريش قال انی فاعل فخرج الى المسجد الحرام فذكره لابی جهل فنادى ابوجهل يامعشر قريش فاجتمعوا فمن ضاحك و من

متعجب ومن مستهزئ فلو كان الاسراء فی المنام او للروح فلا استبعاد فيه ولا انكار.

﴿ بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك ﴾ روی انه سعی قوم الی ابی بکر وقالوا هل سمعت ما قال صاحبك قال انا اصدقه علی ما ابعد من ذلك وبذلك سمی الصديق وذكرنا دلائل علی ان الاسراء كان بشخصه فی اليقظة فتذكر ﴿ وقوله الی السماء اشارة الی الرد علی من زعم ان المعراج فی اليقظة لم يكن الا الی بيت المقدس علی ما نطق به الكتاب ﴾ قال اللّٰه تعالی سبحان الذی اسری بعبده ليلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الآية وجه التمسك به انه تعالی لو اسری بعبده الی السماء لكان احق بالذكر لانه اعظم قدرته وادل علی شرفه والحق انه لايلزم علی اللّٰه تعالی شئ مع ان الحديث حصة من القرآن قال اللّٰه تعالی ما ينطق عن الهوی ان هو الا وحی يوحی.

فان قيل : فما الحكمة فی الاسراء الی بيت المقدس اولاً فالجواب واللّٰه اعلم ان ذلك كان اظهاراً لصدق دعوی الرسول المعراج حين سألته قريش عن نعت بيت المقدس فنعته لهم واخبرهم عن عيرهم الی مر عليها فی طريقه ولو كان عروجه الی السماء من مكة لما حصل ذلك اذ لايمكن اطلاعهم علی ما فی السماء لو اخبرهم عنه وقد اطلعوا علی بيت المقدس فاخبرهم بنعته وظهر صدقه فی امر المعراج.

لباب الكلام فی معراج خير الانام : انه قال جمهور علمائنا انه كان للروح مع الجسد ٢ - وقيل هو للروح فقط ٣ - وقيل هو فی المنام ٤ - وقيل للجسد فقط بدون الروح وهذا عجيب جداً وبعيد عن الحق ٥ - وذهب البعض الی التوقف عن كيفيته مع اعتقاد حقيته.

٦ - وذهب الفلاسفة والمعتزلة الی انكاره ٧ - وذهب البعض الی انه الی بيت المقدس فقط. ثم اختلفوا فی كيفيته علی ثلاثة اقوال الاول ان يكون بسرعة الحركة مع بقاء الزمان والمكان علی حالهما. والثانی ان يكون بنشر الزمان وامتداده مع بقاء المكان علی حاله والثالث ان يكون بطی المكان وقصره مع بقاء الزمان علی حاله واللّٰه تعالی اعلم باسراره واسرار ابراره.

﴿ وقوله ثم الی ما شاء الله اشارة الی اختلاف اقوال السلف ﴾ فی منتهی معراجه بعد اتفاقهم علی العروج الی السماء السابعة ﴿ فقیل الی الجنة ﴾ کما یعلم من حدیث البخاری ومسلم ﴿ وقیل الی العرش ﴾ وهو جسم عظیم جعله الله تعالی لنفسه کالسریر للملک مع تنزهه تعالی عن المکان تشریفاً له کجعله الکعبة بیتاً لذلک.

﴿ وقیل الی فوق العرش ﴾ وعلی هذا لایکون العرش منتهی العالم کما هو مزعوم الفلاسفة ﴿ وقیل الی اطراف العالم ﴾ والنصوص ترجح القول الاول ﴿ فالاسراء وهو من المسجد الحرام الی بیت المقدس قطعی ثبت بالکتاب ﴾ فالمنکر عنه کافر.

﴿ والمعراج من الارض الی السماء مشهور ﴾ والمنکر عنه مبتدع ﴿ ومن السماء الی الجنة او الی العرش او غیر ذلک احاد ﴾ والمنکر عنه فاسق والمبتد اخص من الفاسق.

اعلم! ان الصحابة رضی الله تعالی عنه اختلفوا فی رؤیة النبی ربه لیلة المعراج فانکرت عائشة ام المؤمنین رؤیته تعالی لیلة المعراج مطلقاً وقالت لمسروق بعد سؤاله عن رؤیته تعالی من حدثکم ان محمداً رأی ربه فقد کذب قال مسروق فاین قوله تعالی فکان قاب قوسین او ادنی قالت ذلک جبرئیل یأتیه علی صورة الرجل واتی هذه المرة فی صورته وبالجملة رآه النبی ﷺ فی صورته مرتین مرة فی الارض ومرة عند سدرة المنتهی.

٢- وقال بعض اهل العلم انه رأی ربه بقلبه وفؤاده وهو روایة عن ابن عباسؓ قال سئل علیه السلام هل رأیت ربك؟ قال رأیته بفؤادی بان اعطی لقلبه حال البصر فرآه رؤیة البصر.

٣- وقال اکثر اهل العلم ومنهم الشیخ الاشعری انه رآه بعین رأسه قال ابن عباسؓ فی روایة مشهورة عنه وعروة بن الزبیر وکعب الاحبار ان رسول الله رأی ربه بعین رأسه بلا تکلف ولا تشبیه. ٤ - وجعل بعض الائمة الاحوط فیه التوقف لان شیئاً من ادلة الطرفین لایفید الیقین والمسلك یقینی ﴿ کرامات الاولیاء احباء الله تعالی واعداء نفوسهم حق ﴾ ای ثابت بطریق التواتر من الصحابة ومن بعدهم.

﴿ والولی ﴾ فی اللغة القریب علی وزن فعیل بمعنی الفاعل او المفعول فیکون معناه

من طالت طاعته من غير تخلل معصية وعلى الثانى من يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالى عن جميع انواع المعاصى ويديم توفيقه على الطاعات ومن شرط الولى ان يكون محفوظاً كما ان من شرط النبى ان يكون معصوماً ولهم فى تعريفه عبارات :

١- قال العلامة الآلوسى فالولى هو المؤمن المتقى على الكمال قال الله تعالى الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون.

٢- وقال بعض المرشدين الولى هو الذى تولاه الله تعالى بنصرته فى مقام مجاهدته الاعداء الاربعة الهوى والنفس والشيطان والدنيا. ٣- وقال السعد :

﴿ هو العارف بالله تعالى وصفاته ﴾ مطلقاً ﴿ حسب ما يمكن المواظب على الطاعات﴾ حتى المندوبات ﴿ المجتنب عن المعاصى ﴾ حتى المكروهات التنزيهية ﴿ المعرض عن الانهماك ﴾ الاستغراق ﴿ فى اللذات والشهوات ﴾ اختلفوا فى ان الولى هو يعرف كونه وليا ام لا فقيل لا لانه لوعرف ولايته لحصل له الامن لقوله تعالى الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون الآية لكن حصول الامن غير جائز لقوله تعالى فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون والوجه فيه ان الامن لايحصل الا عند اعتقاد عجزه عن الانتقام وهو كفر بواح وقيل نعم لان الولاية لها ركنان كونه فى الظاهر منقاداً للشريعة وكونه مستغرقاً فى نور الحقيقة فاذا حصل لاحد الامران عرف لامحالة كونه ولياً ومعرفة الاول ظاهر.

واما الثانى فهو ان يكون فرحه بطاعة الله تعالى واستيناسه بذكر الله تعالى وان لايكون له استقرار سوى ذكره تعالى والاقرب هو الاول لان تداخل الاغلاط فى هذا الباب كثير والجزم غرور ﴿ وكرامته ﴾ اى الولى ﴿ ظهور امر خارق للعادة من قبله ﴾ اى من جانب الولى ﴿ غير مقارن لدعوى النبوة ﴾ فبالقيد الاول خرجت الامور العادية وبالثانى الاستدراج الذى قرن بالفسق وبالثالث خرجت المعجزة فامتازت الكرامة عن المعجزة واندفعت شبهة المنكرين للكرامة قال فى الشرح بهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبى ﷺ عن الاستدراج وعن مؤكدات

تکذیب الکاذبین کما روی ان مسیلمة الکذاب دعی لاعور ان تصیر عینه العوراء صحیحة فصارت عینه الصحیحة عوراء ویسمی هذا اهانة وقد تظهر من قبل عوام المسلمین تخلیصا من المحن والمکاره وتسمی معونة فلذا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وکرامة ومعونة واهانة انتهی.

﴿ فما لا یکون مقرونا بالایمان والعمل الصالح یکون استدراجاً ﴾ سواء صدر الامر الخارق عن الکافر او المؤمن الفاسق وصدور الامر الخارق مبنی علی ارتکاب الریاضة سواء ارتکبها الکافر او المؤمن الفاسق ﴿ وما یکون مقروناً بدعوی النبوة یکون معجزة ﴾.

اعلم ! ان جمهور المسلمین جوزوا کرامة الاولیاء وانحازت عن المعجزة بعدم مقارنتها لدعوی النبوة کما مر فی تعریف الولی حتی لو ادعی الولی النبوة صار عدوا اللّٰه تعالی لایستحق الکرامة بل اللعنة والاهانة فانقیل : هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمکن الغیر من الاتیان علی مثله بل مفض الی تکذیب النبی حیث یدعی عند التحدی انه لایأتی احد بمثل ما اتیت به.

قلنا : المنافی هو الاتیان بالمثل علی سبیل المعارضة ودعوی النبی انه لایأتی بمثل ما اتیت به احد من المتحدین لا انه لایظهر مثله کرامة لولی او معجزة لنبی آخر نعم قد یرد فی بعض المعجزات نص قاطع علی ان احداً لایأتی بمثله اصلاً کالقرآن وهو لاینافی الحکم بان کل ما وقع معجزة لنبی یجوز ان یقع کرامة لولی.

والمعتزلة ینکرون کرامات الاولیاء ووافقهم الاستاذ ابواسحق الاسفرائنی وابوعبد اللّٰه الحلیمی منا وسیأتی استدلالهم وجوابنا عنه ان شاء اللّٰه تعالی ولنا علی الجواز ما ثبت عندنا من ان وجود الممکنات مستند الی قدرته الشاملة لجمیعهما فلا یمتنع شئ منها علی قدرته تعالی ولایجب غرضه فی افعاله ولاشك ان الکرامة امر ممکن اذ لیس یلزم من فرض وقوعهما محال لذاته وعلی الوقوع ما ذکر السعد بقوله :

﴿ والدلیل علی حقیة الکرامة ﴾ ای وقوعها ﴿ فتظهر الکرامة علی طریق نقض العادة ﴾ الالهیة فیه ایماء الی تفسیر الکرامة ﴿ للوالی من قطع المسافة البعیدة ف المدة القلیلة

كـاتيـان صـاحـب سليمان وهو آصف بن برخيا على الاشهر ﴾ مسيرة شهرين قيل خضر وقيـل جبـرئيـل وقيـد سـليـمـان وهو الاصح فعلى هذه الاقوال لايتمسك بهذه القصة ﴿ بعرش بلقيس قبل ارتداد البصر مع بعد المسافة ﴾ وهی مسيرة شهرين.

قـال شـارح الـمـواقف وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فی طرفة عين ولم يـكـن ذلك مـعـجـزة لسـليـمـان اذ لـم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة انتهى. ﴿ وظهـور الـطـعام و الثواب و اللباس عند الحاجة كما فی حق مريم كلما دخل عليها زكريا الـمـحـراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ﴾ كما حكى القرآن عنها وغير ذلك من اعطاء الولد بغير اب وسقوط الرطب الجنى من النخلة اليابسة.

﴿ والمشى على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء ﴾ روى انه كان للشيخ احمد بن خضـرويـة الف مـريد يمشون على الماء ويطيرون على الهواء ﴿ والطيران فی الهواء كما نـقـل عـن جعفر بن ابی طالب ﴾ شقيق علیؓ عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ رأيت جعفراً يطير فی الجنة مع الملائكة رواه الترمذى لكنه فی الجنة ليس مما نحن فيه.

﴿ ولـقـمـان السرخسی وغيرهما ﴾ كقصة اصحاب الكهف حيث ابقاهم الله تعالى ثـلـثـمائة سنة و ازيد نياماً احياءً بلا آفة ولم يكونوا انبياء اتفاقاً ﴿ و كلام الجماد و العجماء امـا كـلام الـجـمـاد فـكـمـا روى انـه كان بين يدى سلمان و ابی الدرداء قصعة فسبحت وسـمـعـا تسبيـحهـا واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف ﴾ وقال حين طـردوه لاتـطـردونـی فانی احب اولياء الله تعالى ﴿ و كما روى ان النبى عليه السلام قال بينـمـا رجـل يسوق بقرة وقد حمل عليها ﴾ شيئاً ثقيلاً ﴿ اذا التفت البقرة اليه ﴾ ای الى النبی.

﴿ وقـالـت انـی لـم اخـلق ﴾ بصيغة المجهول ﴿ لهذا ﴾ ای للحمل ﴿ وانما خلقت لـلـحـرث ﴾ للمزرعة ﴿ فقال الناس ﴾ ای الصحابة ﴿ سبحان الله تتكلم البقرة فقال النبى ﷺ آمنت بهذا ﴾ ای بان الله تعالى قادر عليه رواه البخارى ومسلم.

﴿ وانـدفـاع الـمـتـوجـه من البلاء و كفاية الهم من الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر وهو على المنبر ﴾ يوم الجمعة ﴿ فی المدينة جيشه بنهاوند ﴾ اسم موضع بعيد

من المدينة مسيرة خمس مائة فرسخ ﴿ حتى قال ﴾ عمر بن الخطاب ﴿ لامير جيشه يا سارية ﴾ اسم امير الجيش ﴿ الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع السارية كلامه مع بعد المسافة و كشرب خالدؓ السم من غير التضرر به و كجريان النيل بكتاب عمر ﴾ فيه من عبد الله عمر امير المؤمنين الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجرى من قبلك فلا تجرى و ان كان الله تعالى يجريك فاسئل الله تعالى الواحد القهار ان يجريك فالقي البطاقة فى النيل فجرى من وقته الى يومنا.

﴿ وامثال هذا ﴾ اى ظهور الامر الخارق عن الاولياء ﴿ اكثر ﴾ من كل شئ و ابعد ﴿ من ان يحصى ﴾ قال فى الشرح و بالجملة ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء و انكارهم ليس بعجيب من اهل البدع و الهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم انتهى.

اعلم ! ان للمخالف وجوهاً الاول : ان الكرامة لو ظهرت لكثرت كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة و الثانى لو ظهرت لا لغرض التصديق لاسند باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبى لغرض آخر غير التصديق وّرد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعاً.

والثالث : ان مشاركة الاولياء للانبياء فى ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم فى النفوس، وّرد بالمنع بل يزيد فى جلال اقدارهم و الرغبة فى اتباعهم حيث نالت امهم و اتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم و الاستقامة على طريقتهم.

والرابع : هو العمدة و اشار اليه السعد بقوله ﴿ ولما استدلت المعتزلة المنكرة ﴾ يتقيد المعتزلة بالمنكرة لاخراج ابى الحسين البصرى منهم فانه يوافقنا ﴿ لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى ﴾ حاصل الاستدلال انه يسند باب اثبات النبوة على تقدير صدور الكرامة من الاولياء اشار الى الجواب بقوله ﴿ ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من

احاد الامة معجزة للرسول الذی ظهرت هذه الکرامة لواحد من امته لانه یظهر بها ای بتلك الکرامة انه ولی ولن یکون ولیاً الا وان یکون محقا فی دیانته و دیانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له فی اوامره ونواهیه حتی لو ادعی هذا الولی الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة ﴾ للنبی ﴿ لم یکن ولیا ﴾ بل یکون عدوا لله تعالی ﴿ ولم یظهر ذلك ﴾ ای الامر الخارق ﴿ علی یده ﴾ ای الولی ﴿ والحاصل ﴾.

حاصل الجواب ﴿ ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الی النبی معجزة ﴾ ای کالمعجزة فی اثبات دعوی النبوة والآ فما لم یکن مقارناً دعوی الرسالة و التحدی لیس بمعجزة ﴿ سواء ظهر من قبله ﴾ ای جانب النبی فیکون معجزة حقیقة ﴿ او من احاد امته ﴾ فیکون الامر الخارق کالمعجزة. ﴿ وبالنسبة الی الولی کرامة لخلوه عن دعوی نبوة من ظهر ذلك من قبله ﴾ حاصل الجواب ان الکرامة اعانة علی الاثبات لانها کالمعجزة فی اثبات دعوی النبوة وان لم تکن عین معجزة علی ما مر.

ویمکن نقض استدلالهم بالسحر فانه یجری فی السحر بان یقال لو کان السحر ثابتاً لالتبس بالمعجزة فینسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا وینبغی ان لایخص انکار المعتزلة بالکرامة بل بمطلق خارق العادة کرامة کانت او استدراجاً ثم بین الفرق بین النبی والولی بوجه آخر بقوله ﴿ فان النبی لابد من علمه بکونه نبیاً ومن قصده اظهار خوارق العادات ﴾ بناء علی ان التحدی لایمکن بدون القصد.

﴿ ومن حکمه قطعاً بموجب المعجزات ﴾ یعنی یکون حکم النبی قطعیاً بموجب المعجزات ومقتضاها لدلالتها علی صدقه ﴿ بخلاف الولی ﴾ فانه قد لایعرف ولایته ولا یکون قصده اظهار الخوارق ولایکون خبره مقطوع الصدق فقدثبت الفرق بین النبی والولی بالوجوه الثلثة **ثم اختلفوا** فی ان الولی هل یعرف کونه ولیاً اولاً فذهب البعض الی انه لایعرف کونه ولیاً متمسکاً بانه لو عرف کونه ولیاً لحصل له الامن لقوله تعالی الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولا هم یحزنون وحصول الامن غیر جائز لانه یأمن مکر الله الا القوم الخاسرون وذهب البعض الآخر الی انه یعرف کونه ولیاً مستدلا بان للولایة رکنین احدهما کونه فی الظاهر منقاداً للشریعة والثانی کونه فی الباطن مستغرقاً فی نور

الحقيقة فان حسن الامران وعرف الانسان حصولهما عرف لامحالة كونه ولياً.

اما الانقياد فی الظاهر للشريعة فظاهر واما استغراق الباطق فی نور الحقيقة فهو ان يكون غرقه بطاعة الله تعالی والدوام بذكر الله تعالی ولايكون له استغراق مع شیٔ سوی الله تعالی.

اعلم! ان الولاية علی قسمين عامة وهی مشتركة بين جميع المسلمين كما قال الله تعالی الله ولی الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الی النور وخاصة وهی مختصة بالواصلين الی الله تعالی من اهل السلوك والولاية عبارة عن فناء العبد فی الحق والبقاء به ولايشترط فی الولاية الكرامات الكونية فانها توجد فی غير الملة الاسلامية لكن يشترط فيها الكرامة القلبية كالعلوم الالٰهية والمعارف الربانية فهاتان الكرامتان قدتجتمعان كما جمعتا فی الشيخ عبد القادر الجيلانی والشيخ ابی مدين المغربی مع ان لهم من العلوم والمعارف الالٰهية وقد تفترقان فتوجد الثانية دون الاولی كما فی اكثر الكملاء من اهل الفناء.

واما الكرامات الكونية كالمشیٔ علی الماء والطيران علی الهواء وقطع المسافة البعيدة فی المدة القليلة وغيرها فقد صدرت من الرهبانية والمتفلسفة الذين استدرجهم الحق بالخذلان من حيث لايعلمون ولا نهاية لكمال الولاية فمراتب الاولياء غير متناهية والطريق التوحيد وتزكية النفس عن الاخلاق الذميمة وتطهيرها عن الاغراض الدنية فمن جاهد فی طريق الحق فقد سعی فی الحاق نفسه بزمرة الاولياء ومن اتبع الهوٰی فقد اجتهد فی الالحاق لفرقة الاعداء اللهم الحقنا بزمرة الاولياء واجنبنا عن الحاق الاعداء بفضلك يا ارحم الراحمين!

﴿ **وافضل البشر بعد نبينا** ﴾ ای بعد زمان نبينا ﴿ والاحسن ان يقال بعد الانبياء ﴾ موافقاً لقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين علی احد افضل من ابی بكرؓ رواه ابوالدرداء ومثل هذا السوق يكون لاثبات افضلية المذكور وهو ابوبكرؓ ههنا عرفاً فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد مطلقاً فلا يرد ان منطوق الحديث افضلية احد علی ابی بكر لانفی المساواة فلايثبت افضليته.

وجه عدم الورود بان مثل هذا الكلام يقال لاثبات الافضلية مطلقاً فى العرف المعروف وبالعبارة الاحسن يظهر ان ابابكرؓ افضل من سائر الامم ايضا بخلاف العبارة المسطورة فانه يتوهم منها افضلية الخلفاء على الانبياء سوى نبينا وهو باطل ولم يظهر ان ابابكرؓ افضل من سائر الامم مع ان المقصود ان ابابكر افضل من جميع الامم بعد جميع الانبياء عليهم السلام.

﴿ لكنه ﴾ اى المصنف ﴿ اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ﴾ حاصله ان ابابكر افضل بعد زمان نبوة نبينا وليس بعده نبى حتى يلزم تفضيله وتفضيل غيره من الخلفاء الثلثة على نبى ﴿ ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى ﴾ يقدح على كلام المصنف مع ذلك التاويل وهو ان عيسى حى فى السماء الرابعة بعد نبينا فلا بد من تخصيصه بيّن الباعث على تخصيص عيسى بقوله ﴿ اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى ﴾ لانه موجود بعد نبينا فيلزم افضلية الخلفاء على عيسى وهو باطل لان الولى لايصل درجة النبى اصلاً وانتقض بادريس وخضر والياس عليهم السلام ايضاً على ماقيل. قيل ان المراد بالوجود هو الوجود الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والبقلية معاً وقيل يمكن انه سيخص من هذا الحكم هولاء الانبياء بقوله ولايبلغ ولى درجة الانبياء.

﴿ ولو اريد كل بشر يولد بعده ﴾ اى بعد نبينا لئلا ينتقض بعيسى ﴿ لم يفد التفضيل على الصحابة ﴿ لان اكثرهم ولدوا قبله واقلهم ولدوا فى زمنه لا بعد زمنه ﴿ ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفصيل على التابعين ومن بعدهم ﴾ ولا على الامم الماضية ويدفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء لمشاهدتهم زمن الوحى وصحبة خير الانام ومن الامم الماضية لقوله تعالى كنتم خير امة الآية.

﴿ ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة ﴾ سواء كان تولده فى زمنه او بعده او قبله ليدخل فيه الصحابة والتابعون ومن بعدهم والامم الماضية ﴿ انتقض بعيسى ﴾ لانه ينزل على وجه الارض كما مر وبالجملة لايخلو كلام المصنف فى هذا المقام من قدح ﴿ ابوبكر الصديق ﴾ بالكسر والتشديد علم ابى بكرؓ اخرج الطبرانى بسند جيد عن حكيم بن سعد قال سمعت علياً ويحلف لانزل اللّٰه تعالى اسم ابى بكر من

السماء الصديق لانه صدق النبی فی نبوته من توقف وفی المعراج بدون تردد والی وجه تسمیته اشار بقوله :

﴿ الذی صدق النبی فی النبوة من غیر تعلثم وفی المعراج بلا تردد ﴾ بل امن بنوت قبل النبوة حین اخبر بحراء انه سیبعث وکان اسمه عبد الله روی الطبرانی عن القاسم بن محمد انه سئل عائشةؓ عن اسم ابی بکر قالت عبد الله وقیل کان اسمه عتیقاً والصحیح انه لقبه به لعتاقة وجهه ای جماله او لعتاقة نسبه اذ لم یکن فی شئ یعاب علیه قیل کان اسمه اولاً عتیقاً ثم سمی بعبد الله وکان اسمه فی الجاهلیة عبد الکعبة واسم ابیه عثمان وکنیته ابوقحافة آمن سنة فتح مکة المکرمة وروی ان ابابکر لم یسجد لصنم قط زمان الفترة وهو خیر الخلائق بعد الانبیاء لانه کان افضل سائر الصحابة والصحابة کانوا افضل هذه الامة وهذه الامة کانت خیر الامم علی ما نطق به القرآن ویدل علی فضیلته عن سائر الصحابة قوله تعالی الّا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذین کفروا ثانی اثنین اذ هما فی الغار اذ یقول لصاحبه لاتحزن ان الله معنا. وجه الدلالة ان الهجرة کانت باذن الله تعالی.

وکان فی خدمة جماعة من المخلصین وکانوا فی النسب الی شجرة رسول الله اقرب من ابی بکر فلولا ان الله تعالی امره بان یستصحب ابا بکرؓ فی تلك الواقعة الهائلة لما خصه رسول الله بالصحبة فالتخصیص یدل علی ان له منصبا عالیاً فی الدین ولانه تعالی جعله ثانی اثنین فی اکثر المناصب الدینیة فجعله ثانی محمد فی الغار حین الهجرة وجعله ثانی اثنین فی الدعوة فانه علیه السلام لما ارسل الی الخلق عرض الاسلام علی ابی بکرؓ فآمن ثم ذهب فعرض الاسلام علی طلحة والزبیر وعثمان وجماعة من اجلة الصحابة والکل آمنوا علی یدیه.

٣- وجعله ثانی اثنین فی الصلوة فانه لما مرض رسول الله قام مقامه فی امامة الناس بالصلوة ٤- وجعله ثانی اثنین فی الدفن فانه لما توفی دفن فی جنبه وهذا یدل علی جزالة شرفه ولانه قد اخرج ابن عساکر عن سفیان بن عیینة قال عاتب الله تعالی المسلمین جمیعاً فی نبیه غیر ابی بکرؓ وحده خرج عن المعاتبة ثم قرأ الا تنصروه الآیة.

واخرج الترمذی عن الحسن قال عاتب الله تعالی جمیع اهل الارض غیر ابی بکر

فقال الا تنصروه الآية واخرج ابن عساكر عن علیؓ بلفظ ان الله ذم الناس كلهم ومدح ابابکرؓ فقال الا تنصروه الآية وفى هذه الآية نص على صحبته لرسول الله ﷺ ولم يثبت ذلك لاحد من اصحاب رسول الله سواه وكونه المراد من الصاحب مما وقع عليه الاجماع ككون المراد من العبد فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده رسول الله ومن ههنا قالوا ان انكار صحبته كفر وضلال مبين قال النبى ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابى بكر.

وروى ابوهريرة عن النبى قال ابوبكر وعمر خير الاولين والآخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين وروى الترمذى عن النبى انه قال لابى بكر انت صاحبى فى الغار وصاحبى فى الحوض والاحاديث فى فضيلة ابى بكر اكثر من ان تحصى ولكونه افضل الصحابة كان خليفة رسول الله بلا فصل باجماع الصحابة وقال الامام الشافعى بايع الناس على خلافة ابى بكر وذلك انه اضطر الناس بعد رسول الله فلم يوجدوا تحت اديم السماء خيراً من ابى بكر فولوا رقابهم وبالجملة كان ابوبكر اول الصحابة ايماناً وافضلهم ديناً واحسنهم خلقاً اقربهم لرسول الله حباً وعن انس ان رسول الله قال لحسان هل قلت فى ابى بكر شيئاً قال نعم وانا اسمع فقال حسان :

وثانى اثنين فى الغار المنيف وقد ... طاف العدو به اذ صاعد الجبلا
وكان حب رسول الله قد علموا ... من البرية ولم يعدل به رجلا

فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه ثم قال صدقت يا حسان هو كما قلت والله اعلم بحقيقة الحال.

ثم الفاروق الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات ﷺ اشار السعد بهذا الى وجه تسميته بالفاروق فالفاروق لقب عمربن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن الرباح بن قرط بن زراح بن عدى بن كعب بن لؤى يجتمع مع النبى فى كعب وكانت امه بنت هاشم.

وانما سمى بالفاروق لما قال ابن عباس سألت عمر لم سميت الفاروق قال اسلمت والمسلمون مختفون خوفاً من قريش قلت يارسول الله نحن على الحق فلا نختفى

فخرجنا حتی ادخلنا المسجد فاصاب قریشاً حزن شدید فسمانی رسول اللّٰہ الفاروق یومئذ ھکذا رواہ ابن عساکر وقیل انما سمی بہ لما روی ان منافقاً خاصم یھودیاً فاحتکما الی رسول اللّٰہ فحکم للیھودی فلم یرض المنافق وقال نتحاکم الی عمر واخذ عمر سیفہ وقتل المنافق وقال ھکذا اقضی لمن لم یرض بقضاء اللّٰہ تعالی ورسولہ فقال جبرئیل ان عمرفرق بین الحق والباطل فسمی الفاروق ھکذا روی ابن ابی حاتم واسلم فی السنة السادسة من النبوة او الخامسة علی اختلاف القولین.

قال العلامة الآلوسی اخرج الطبرانی وغیرہ عن ابن عباس وابن المنذر عن ابن جبیر وابوالشیخ عن ابن المسیب ان قولہ تعالی یاایھا النبی حسبک اللّٰہ ومن اتبعک من المؤمنین نزل یوم اسلم عمر بن الخطاب مکملاً اربعین مسلماً ذکوراً واناثاً ھن ستة وکان لہ سبع وعشرین سنة یومئذ ونزل جبرئیل فقال یا محمد فقد استبشر اھل السماء باسلام عمر رواہ ابن ماجة والحاکم عن ابن عباس عن انس قال قال رسول اللّٰہ ﷺ ابوبکر وعمر سید کھول اھل الجنة من الاولین والآخرین الا النبیین والمرسلین وعن حذیفة قال قال رسول اللّٰہ انی لا ادری ما بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر وعن عائشة قالت بینما رأس رسول اللّٰہ فی حجری فی لیلة ضاحیة ای مقمرة اذ قلت یارسول اللّٰہ ھل یکون من الحسنات عدد نجوم السماء قال نعم عمر قلت فاین حسنات ابی بکر قال انما جمیع حسنات عمر کحسنة واحدة من حسنات ابی بکر وعن ابی علی قال قال رسول اللّٰہ اتانی جبرئیل فقلت یا جبرئیل حدثنی بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتکم ما لبث نوح فی قومہ ما نفدت فضائلہ وان عمرؓ حسنة من حسنات ابی بکر.

وعن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللّٰہ ﷺ ما من نبی الا ولہ وزیران من اھل السماء ووزیران من اھل الارض فاما وزیرای من اھل السماء فجبرئیل ومیکائیل وما وزیرای من اھل الارض فابوبکر وعمر ومناقب الفاروق اکثر من عدد الرمل خارجة عن نطاق البیان.

﴿ ثم عثمان ذو النورین ﴾ بین السعد وجہ تسمیة عثمان بذی النورین بقولہ ﴿ لان

النبی زوجه رقية ولما ماتت زوجه ام كلثوم ﴾ و كلتاهما من بنات رسول الله من خديجة وقال الروافض هما ليستا بنتی رسول الله ﷺ بل بنتا خديجة من غيره سميتا بنتا رسول الله ﷺ بالنورين تسمية باسم ابيهما لان النور من اسمائه عليه السلام او سميتا بهما لشرافتهما.

﴿ ولو كانت عندی ثالثة لزوجتكها ﴾ اراد اتمام الحديث وفی الحديث برواية ابن عساكر عن علی لو ان لی اربعين لزوجتكها واحدة بعد واحدة قال النبی ﷺ لكل نبی رفيق فی الجنة ورفيقی فی الجنة عثمان بن عفان وروی الترمذی عن عبد الله بن عمرو قال كنا نقول ورسول الله ﷺ حی افضل امته بعده ابوبكر ثم عمر ثم عثمان فبلغ ذلك الی رسول الله ﷺ فلا ينكره وروی الترمذی عن ابن عمر قال ذكر رسول الله فتنة فقال يقتل هذا فيها مظلوماً لعثمان وعن علی قال خير الناس فی هذه الامة ابوبكر وعمر الفاروق وعثمان ثم انا رواه الحافظ ابوسعيد السمان.

وحكی ابومنصور البغدادی الاجماع علی ان عثمان افضل وذكر البعض ان الصوفية اجمعوا علی تقديم ابی بكر ثم عمر ثم عثمان رضی الله عنهم ﴿ ثم علی المرتضی من عباد الله ﴾ صلة المرتضی ﴿ وخلص اصحاب رسول الله ﴾ قال عمر بن الخطاب لقد اعطی لعلی ثلاث خصال لا تكون خصلة منها احب من حمر النعم قيل ما هی قال تزويجه ابنته وسكناه فی المسجد لايحل لی فيه ما يحل له والراية يوم خيبر اخرجه ابويعلی وقال احمد وغيره ما ورد لاحد من اصحاب رسول الله ﷺ من الفضائل ما ورد لعلی بالاسانيد الجياد وجملتها تملأ الدفاتر وهو اول من آمن اوان الصبی .شعر :

سبقتكم الی الاسلام طراً صبيا ما بلغت اوان حلم

فاول من آمن من الرجال الاحرار ابوبكر ومن الصبيان علی ومن النساء خديجة ومن الموالی زيد بن ارقم ﴿ وعلی هذا ﴾ ای الترتيب المذكور فی الخلفاء الاربعة.

﴿ وجدنا السلف ﴾ المتقدمين حيث قالوا ان عثمان بن عفان افضل من علی بن ابی طالب ولذا جعل خليفة ثالثة وتوقف مالك وحكی القاضی عياض رجوعه عن التوقف وقال السفيان الثوری بتفضيل علیؓ علی عثمان وحكی العسقلانی رجوعه عنه الی ما قال

السلف.

﴿ والظاهر انه لو لم يكن لهم ﴾ ای للسلف ﴿ دليل على ذلك ﴾ ای الترتيب بين الخلفاء فی الفضيلة ﴿ لما حكموا بذلك ﴾ لكنهم حكموا بذلك الترتيب فقد علم ان لهم دليلاً على ذلك الترتيب فالصحابة قائلون بفضيلة عثمان على علیؓ.

واما المتأخرون فذهب بعضهم الیٰ تفضيل علیؓ على عثمان وذهب بعضهم الى التوقف ﴿ واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين ﴾ فی فضيلة الختنين احدهما ﴿ على الآخر متعارضة ﴾ وقد ذكرنا دلائل الجانبين فيما سلف فتذكر.

﴿ ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون التوقف فيه ﴾ فی تفضيل احد الختنين على الآخر ﴿ مخلاً بشئ من الواجبات والسلف ﴾ ای بعضهم لان اكثرهم على ان عثمان افضل من علیؓ لما عرفت آنفاً ﴿ حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة ﴾ تفضيل الشيخين ﴾ على سائر الصحابة بل على سائر الامم الماضية.

﴿ ومحبة الختنين ﴾ الختنين زوج البنت وقد سكتوا عن تفضيل احدهما على الآخر قيل كأن وجه التوقف انه جعل عمرؓ الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فی تفضيل واحد منهم ولما قصر شورى عليهم فضلهم على غيرهم الا ان هذا يقتضى التوقف فی تفضيلهما على غيرهما ايضاً انتهى. وقد روى عن ابی حنيفة تقديم علیؓ على عثمان ولكن ظاهر مذهبه تقديم عثمان على علیؓ وعلى هذا عامة اهل السنة وقال عبد الرحمن بن عوف انی نظرت فی امر الناس فلم ارهم يعدلون بعثمان.

وقال ايوب السختيانی من لم يقدم عثمان على علیؓ فقد ازرى بالمهاجرين والانصار وفی الصحيحين عن ابن عمرؓ قال كنا نقول ورسول الله ﷺ حی افضل امة النبی بعده ابوبكر ثم عمر ثم عثمان رضی الله عنهم وذكر السعد رأيه بقوله :

﴿ والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة ﴾ كما توقف مالك وامام الحرمين الشريفين وابوالعباس العلانسی لان كثرة الثواب لاتعرف بالعقل بدون دليل السمع ولم يسمع ﴿ وان اريد كثرة ما يعدّه ذو العقول من الفضائل ﴾ فلا توقف لان فضائل على اكثر من فضائل عثمان لكثرة كمالاته العلمية وملازمته الرسول فی الحضر

والسفر وتشرفه بازدواج سیدة نساء اهل الجنة وابویة سیدا شباب اهل الجنة ووصول طریق التصوف منه وغیر ذلك من الفضائل وبالجملة جمهور اهل السنة والجماعة علی ان عثمان افضل من علی کرم الله تعالی وجهه لعلك یمیل قلبك الیه مما تلونا فیما تقدم والله اعلم بحقیقة الحال وفضائل عباده.

﴿ وخلافتهم ای نیابتهم عن رسول الله فی اقامة الدین بحیث یجب علی کافة الامم الاتباع علی هذا الترتیب ایضا ﴾ علی ترتیب الافضلیة ﴿ یعنی الخلافة بعد رسول الله لابی بکر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلی وذلك لان الصحابة قد اجتمع یوم توفی ﴾ بناء للمفعول ای قبض روحه ﴿ فی سقیفة بنی ساعدة ﴾ ای الموضع المسقف لاجدار له من الجوانب.

﴿ بعد المشاورة ﴾ بین الصحابة ﴿ والمنازعة ﴾ اجتمعت الانصار الی سعد بن عبادة فی سقیفة بنی ساعدة فقالوا منا امیر ومنکم امیر فذهب الیهم ابوبکر الصدیق وعمر بن الخطاب وابوعبیدة بن الجراح فذهب عمر فاسکته ابوبکر وکان عمر یقول والله ما اردت بذلك الا انی قد هیأت فی نفسی کلاماً قد اعجلنی خشیت ان لا یبلغه ابوبکر ثم تکلم ابوبکر فتکلم ابلغ الناس فقال فی کلامه نحن الامراء وانتم الوزراء فقال حباب بن المنذر والله لا نفعل منا امیر ومنکم امیر فقال ابوبکر لا ولکنا امراء وانتم الوزراء.

وقال سمعت عن رسول الله ﷺ الائمة من قریش فبایعوا عمر بن الخطاب او عبیدة بن الجراح فقال عمر بل نبایعك انت سیدنا وخیرنا واحبنا الی رسول الله ﷺ فاخذ عمر بیده وبایعه الناس وهو معنی قوله ﴿ علی خلافة ابی بکر فاجمعوا علی ذلك ﴾.

واتفقوا علی خلافة ابی بکر الصدیق ﴿ وبایعه علیؓ علی رؤس الاشهاد ﴾ ای بمحضر الشاهدین الحاضرین ﴿ بعد توقف کان منه ﴾ ای من علیؓ بساعته لاشتغاله بغسل النبی عن ابی سعید الخدری قال فی حدیث السقیفة صعد ابوبکر المنبر فنظر فی وجوه القوم فلم یر علیاً فدعاه فجاء فقال یا ابن عم رسول الله اردت ان تفرق المسلمین فقال لا تثریب یا خلیفة رسول الله فبایعه رواه الحاکم والبیهقی وصححه الحاکم او بعد ستة اشهر بعد وفات فاطمة کذا فی الصحیحین او بایعه فی اول الامر ثم تأخر عن صحبته حتی اعاد

البیعة بعد ستة اشهر سبب التأخر انه کان مشغولاً بخدمة فاطمة فانها لم تزل مریضة بعد وفات النبی حزنا علیه.

﴿ ولو لم تکن الخلافة حقاً له لما اتفق علیه الصحابة ولنازعه علیؓ کما نازع معاویة ﴾ واللازم بشقیه باطل فالملزوم مثله لان الامة المرحومة لاتجتمع علی الضلالة فکیف یتصور اتفاق الصحابة علی الضلالة.

ولباب الکلام فی هذا المقام ان الخلیفة بلا فصل عندنا وعند المعتزلة واکثر الفرق ابوبکر الصدیق بوجوه. ١- الاول هو العمدة اجماع اهل الحق والعقد علی ذلک وان کان البعض توقف. ٢- والثانی ان المهاجرین والانصار اتفقوا علی ان الاماة لا تعدو ابابکر وعلیا والعباس ثم ان علیاً والعباس بایعا ابابکر وسلما له الامر فلو لم یکن علی الحق لنازعا کما نازع علی معاویة لانه لایلیق لهما السکوت عن الحق.

٣- والثالث قوله تعالی وعد اللّٰه الذین آمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنین المخاطبین ولم یثبت لغیر الائمة الاربعة فثبت لهم علی الترتیب. ٤- والرابع قوله علیه السلام اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر.

٥- والخامس قوله الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم تصیر ملکاً عضوضاً ای ینال الرعیة منهم ظلماً کانهم یعضون عضا وکانت خلافة ابی بکر سنتین وخلافة عمر عشر سنین وخلافة عثمان اثنی عشرة سنة وخلافة علیؓ ست سنین.

٦ - والسادس قوله علیه السلام فی مرضه الذی توفی فیه ائتونی بکتاب وقرطاس اکتب لابی بکر کتاباً لایختلف فیه اثنان ثم قال یابی اللّٰه والمسلمون الا ابابکر. ٧ - والسابع ان المهاجرین الذین وصفهم اللّٰه تعالی اولئک هم الصادقون کانوا یقولون یاخلیفة رسول اللّٰه.

٨ - والثامن ان النبی استخلفه فی الصلوة التی هی اساس الشریعة ولم یعزله ورواية العزل افتراء عن الروافض.

٩ - والتاسع قال عمرؓ فی خطبته التی خطبها بمحضر من المهاجرین والانصار انت

خيرنا وسيدنا و احبنا الى رسول الله ولم ينكر ذلك احد منهم ولا قال احد ان غير ابى بكر من المهاجرين احق بالخلافة منه ولم ينازع فى خلافته الا بعض الانصار طمعاً فى ان يكون من الانصار امير ومن المهاجرين امير وان شئت زيادة بصارة على خلافة ابى بكر فارجع الى ما ذكرنا فى تذكرة فضائله.

اعلم! ذهب جمهور اصحابنا و المعتزلة و الخوارج الى ان خلافة الصديق كانت بالاختيار ولم ينص النبى على امام بعده وقيل نص على ابى بكر فقال الحسن البصرى نصاً خفياً وهو تقديمه اياه فى الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصاً جلياً وهو ما روى انه قال: ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا الحديث و الظاهر انه ليس نص من النبى على ما بعده مطلقاً لانه لو كان نص جلى ظاهر المراد فى هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر و اشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبى ﷺ و اللازم منتف والا لم يترددوا حين اجتمعوا فى السقيفة لتعين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير.

﴿ ولا احتج ﴾ على ﷺ ﴿ لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة ﴾ قالت الامامية من الشيعة نص النبى ﷺ بالامام بعده حيث قال النبى سلموا عليه بامرة المؤمنين و الامرة بالكسر الامارة وقال النبى ﷺ مشيراً اليه واخذ بيده هذا خليفتى فيكم بعدى فاسمعوا له واطيعوا له وقال انت الخليفة من بعدى فرد السعد بقوله لو كان فى حق علىؓ نص من النبى ﷺ كما زعموا لاحتج علىؓ على الصحابة واثبت امامته بالنصوص الواردة فى حق امامته ومع انه انقاد لامامة ابى بكر ولو كان بعد توقف لما سبق.

﴿ وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل على النص الوارد ﴾ فى امامة على كرم الله تعالى وجهه انهم اتفقوا على خلافة ابى بكرؓ.

فان قلت: علموا ذلك و كتموه لحب الرياسة و الحقد على علىؓ لقلة اقربائهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب و الكمالات وشدة الاختصاص بالنبى ﷺ وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما رأوا من ترك كبار الصحابة العمل به و ترك علىؓ المحاجة به تقية وخوفاً من الاعداء.

قلت : من کان لہ نصیب من الدین والانصاف علم قطعاً برائۃ الصحابۃ عن مخالفۃ امرہ فی مثل ھذا الخطب الخطیر وکیف یظن ھذا فی شانھم وقد آثرھم اللّٰہ تعالی لصحبۃ رسولہ ونصرۃ دینہ ووصفھم بکونھم خیر امۃ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنھون عن المنکر وقد ترواتر منھم الاعراض عن متاع الدنیا وقتل اقاربھم فی نصرۃ رسول اللّٰہ ﷺ واقامۃ شریعتہ وانقیاد امرہ انھم خالفوہ واتبعوا ھواھم وعدلوا عن الحق وان مثل علیؓ مع صلابتہ فی الدین وشدۃ شکیمتہ وقوۃ عزیمتہ مع کثرۃ اعوانہ من اکثر المھاجرین والانصار والرؤساء الکبار معہ فقد ترک حقہ وسلم الامر لمن لایستحقہ من شیخ بنی تمیم ضعیف الحال عدیم المال قلیل الاتباع ولم یقم بامرہ وطلب حقہ کما قام بہ حین افضی النبوۃ الیہ وقاتل من نازعہ بکلتا یدیہ حتی فنی الخلق الکثیر وآثر علی التقیۃ الحمیۃ فی الدین والعصبیۃ للاسلام والمسلمین مع ان النزاع فی ھذہ الحالۃ اصعب اذ الخصم الد وفی اول الامر قلوب القوم ارق وعھدھم بالنبی اقوی وھممھم فی تنفیذ احکامہ ارغب ومن ادعی النص الجلی فقد طعن فی کبار الصحابۃ من المھاجرین والانصار بمخالفتھم عن النص کتمانھم الحق وکیف یتفوہ ذلک فی اصحاب النبی ﷺ.

وبالجملۃ ان روایات ودرایات تفید باجتماعھا القطع بعدم النص وھی کثیرۃ جداً کقول العباس لعلیؓ امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس ھذا عم رسول اللّٰہ ﷺ بایع ابن عمہ فلایختلف علیک اثنان وقول عمرؓ لابی عبیدۃ امدد یدک ابایعک وقول ابی بکر بایعوا عمر او اباعبیدۃ وقولہ وددت انی سألت النبی من ھذا الامر فیمن وکنا لا ننازعہ وکدخول علیؓ فی الشوری فانہ رضی بامامۃ ایھم کان وکقولہ لطلحۃ ان اردت بایعتک وکاحتجاجہ علی معاویۃ ببیعۃ الناس لہ لا بنص من النبی وکقولہ حین دعی الی البیعۃ اترکونی والتمسوا غیری وغیر ذلک من الامور الدالۃ علی عدم وجود النص من النبی علی امامۃ ابی بکر وعلیؓ بل ثبت لھما الامامۃ باختیار الصحابۃ واتفاقھم.

﴿ ثم ان ابابکر لایئس من حیوتہ ﴾ بمرض حدث بسبب وفات النبی قال ابن عمر کان سبب موت ابی بکر وفات رسول اللّٰہ ﷺ فمازال جسمہ ینقص ومات رواہ

الحاكم ﴿ دعا عثمان واملى عليه ﴾ اى قرأ عليه ﴿ كتاب عهدة ﴾ خلافة ﴿ لعمرؓ ﴾ بعد مشاورته مع اجلة من الصحابة فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به ابوبكر خليفة محمد عند آخر عهده بالدنيا واول عهده بالآخرة فى الحال التى يؤمن فيها الكافر ويوقن الفاجر ان استعملت عليكم عمر بن الخطاب ولم آل لكم خيراً فان صبر وعدل فذلك علمى به ورأيى فيه وان جار وبدل فلا علم لى بالغيب والخير اردت ولكل امرأ ما اكتسب وسيعلم الذين ظلموا اىّ منقلب ينقلبون وكان الناس يقولون لابى بكر خليفة رسول الله ﷺ.

ولما صار عمر خليفتهم فقالوا خليفة خليفة رسول الله فقال عمر فعلى هذا يلزم الطوالة فى الكلام لانه لو كان خليفة ثالثة فيقال له خليفة خليفة خليفةِ رسول الله فيا ايها الناس انتم المؤمنون وانا اميرِكم فقولوا لى امير المؤمنين فكان اول من لقب بامير المؤمنين.

﴿ فلما كتب ختم الصحابة واخرجها الى الناس وامرهم ان بايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا ﴾ اى الصحابة كلهم ﴿ حتى مرت ﴾ الصحيفة ﴿ بعلى فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر ﴾ فقوله بايعنا آه دال على الجزاء المقدم وقوله وان كان عمر شرط مؤخر ومثل هذا الكلام يستعمل فيما يكون نقيض الشرط اولى بالجزاء فيدل على انه كره مبايعة عمر واجاب عنه عصام الدين وقال انه اراد وان كانت البيعة له صبغة لكمال صلابته فى الدين وعدم مسامحته فى امر يعنى يتابع الخلق وان كان امراً وفى تصريحه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم.

قال عبد الله بن مسعودؓ افرس الناس ثلثة بنت صاحب مدين حيث قالت يا ابت استأجره ان خير من استأجرت القوى الامين وامرأة العزيز حيث قالت عسٰى ان ينفعنا او نتخذه ولداً وابوبكر حيث استخلف عمرؓ. ﴿ وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر ﴾.

قال فى شرح المقاصد فانعقدت الامامة له بنص الامام الحق واجماع اهل الحق والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفاً يأمر بالعدل والسياسة ونظم

قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام بحث صار ذلك كالامثال فی الامصار وطار كالامطار فی الاقطار.

واستشهد فی ذی الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة علی يد ابی لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو فی الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احداً احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفی رسول الله ﷺ وهو عنهم راض فسمی علياً وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابی وقاص وجعل الخلافة شوری بينهم واجتمعوا بعد دفن عمرؓ قال الزبير قد جعلت امری الی علیؓ وقال طلحة قد جعلت امری الی عثمان وقال سعد قد جعلت امری الی عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الی عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علی وقال تبايعنی علی كتاب الله تعالی وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال علی كتاب الله وسنة رسوله واجتهد برأيی ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الی ما دعا وكرر عليهما ثلاث مرات فاجابا الجواب الاول فبايع عثمان وبايع الناس ورضوا بامامته ، قول علی واجتهد برأيی ليس خلافاً منه فی امامة الشيخين بل ذهاباً الی انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد بل عليه اتباع اجتهاده وكان مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقايس انتهی.

﴿ وترك ﴾ ای عمر الفاروق الخلافة شوریٰ ای ذات شوری ﴿ بين ستة ﴾ معناه انه ترك تعين الخلافة شوری بينهم لا اقامة امر الخلافة فی تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فی تفسير شوریٰ انهم لاينفردون بامر جتی اجتمعوا عليه يدل علی انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتی من الشارح ما يدل علی انه ذهب اليه ﴿ عثمان وعلی وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابی وقاص ثم فوض الامر خمستهم الی عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان ﴾ بعد ثلاث ليال من موت عمر.

﴿ وبايعه بمحضر من الصحابة وبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعاً ﴾ علی خلافة عثمان قال السيد فی شرح المواقف فان عمر لم ينص علی

احد حمل الامامة شوری بین ستة وهم عثمان وعلی وعبد الرحمن وطلحة وزبیر وسعد بن ابی وقاص وقال لو کان ابوعبیدة بن الجراح حیا لما ترددت فیه وانما جعلها شوری بینهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لا یصلح الامامة لغیرهم وقال فی حقهم مات رسول اللّٰه ﷺ وهو عنهم راض ولم یترجح فی نظره واحد منهم فاراد ان یستظهر برأی غیره فی التعین ولذلك قال ان انقسموا اثنین واربعة فکونوا مع الاربعة میلاً منه الی الاکثر لان رأیهم الی الصواب اقرب فان تساووا فکونوا فی الحزب فیه عبد الرحمن ولم یعین احداً منهم للصلوة کیلا یفهم منهم انه عینه بل وصی بها الی صهیب ولما شاوروا اتفقوا علی عثمان وبایعه عبد الرحمن انتهی.

وقد نص السید ان الشوری کان لتعین واحد منهم لا کما قال صاحب الکشاف وارتضی به الشارح فیما سیأتی لان الامرین لناحیة غیر جائز فضلا عن الستة.

﴿ ثم استشهد ﴾ ای عثمان ﴿ وترك الامر ﴾ ای امر الخلافة ﴿ مهملا ﴾ قتله بغاة مصر یوم الجمعة بین العصر والمغرب وقیل یوم الاربعاء وقیل یوم الاثنین سنة ستة وثلاثین من الهجرة النبویة وهو ابن اثنین وثمانین سنة ٢ - وقیل احدی وثمانین سنة ٣ - وقیل اربع وثمانین ٤ - وقیل ستة وثمانین ٥ - وقیل تسعین.

وذلك انه قد اختلط بالصحابة اقوام من احداث المسلمین من العرب والعجم فحدثت الاراء المختلفة وکان حلیما رحیماً بطبعه لایغلظ ولا یغضب علیهم فاختل نظام الخلافة حتی اجتمع اقوام یظلمون عمّاله ثم بدا لهم ان حاصروا داره من الجوانب الاربعة اثنین وعشرین یوماً وقیل اربعین یوماً وکان غلمانه جمعاً عظیماً فاخذوا الاسلحة لقتالهم فقال من القی سلاحه فهو حر وقال رأیت النبی ﷺ فی المنام یقول یا عثمان ان قاتلتهم نصرت وان لم تقاتل افطرت اللیلة عندنا فاحب ان افطر مع رسول اللّٰه ﷺ فاصبح صائماً وامر علیؓ الحسن والحسین ان یحفظا باب داره فوثب بعض البغاة علی جدار الدار فدخلوا وهو یقرأ القرآن والمصحف فی حجره فذبحوه ظلماً فنضح الدم علی هذه الآیة فسیکفیکهم اللّٰه وهو السمیع العلیم واخبر بذلك علیؓ فلطم بنیه فقالا حفظنا باب داره وما لنا من علم بما ورائها.

قال فی الشرح ثم خرج علی عثمانؓ بعد اثنتی عشرة سنة من خلافته رعاع و اوباش من کل اوب وارذال من خزاعة لیس فیهم احد من کبار الصحابة و اهل العلم ومن یعتمد به من اوساط الناس فقتلوه ظلماً وعدواناً فی ذی الحجة سنة خمس و ثلثین ولو استحق القتل او الخلع لما ترک کبار الصحابة ومن بقی من اهل الشوری ومن المبشرین بالجنة ذلک الی جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له فی الاسلام ولا علم بشیٔ من امر الدین انتهی.

﴿ فاجمع کبار المهاجرین والانصار علی علیؓ والتمسوا منه قبول الخلافة وبایعوه لما کان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة ﴾ قال فی الشرح ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ایام وقیل خمسة ایام علی علیؓ لکونه اولی الناس بذلک وافضلهم فی ذلک الزمان فقبله بعد امتناع کثیر ومدافعة طویلة وبایعه جماعة من حضر کخزیمة بن ثابت وابی الهیثم بن التیهان ومحمد بن مسلم وعمار وابی موسی الاشعری وعبد اللّٰه بن عباس وغیرهم و کذا طلحة والزبیر وقد صحت توبتهما عن مخالفته و کذا بایعه عبد اللّٰه بن عمرو وسعد بن ابی وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما ورد فی هذا المعنی من الاحادیث.

وبالجملة انعقدت خلافته بالبیعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت علیه احادیث کقوله علیه السلام الخلافة بعدی ثلثون سنة وقوله علیه السلام لعلی انک تقاتل الناکثین والمارقین والقاسطین وسیأتی معانی هذه الالفاظ الثلثة فی الکتاب. وقوله علیه السلام لعمار تقتلک الفئة الباغیة وقد قتل یوم صفین تحت رایة علیؓ.

ومن المتکلمین من یدعی الاجماع علی خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشوری علی ان الخلافة لعثمان او علی وهو اجماع علی انه لو لا عثمان فهی لعلیؓ فحین خرج عثمان عن البین بالقتل بقی علیؓ بالاجماع انتهی. وبالجملة ثبتت الخلافة لامیر المؤمنین علی بن ابی طالبؓ بعد عثمان بمبایعة الصحابة سوی معاویة مع اهل الشام والحق مع علیؓ قال رسول اللّٰه خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم یوتی اللّٰه تعالی ملکه من یشاء.

وکانت خلافة ابی بکر سنتین وثلاثة اشهر وخلافة عمر عشر سنین ونصفا وخلافة

عثمان عشر اثنی عشر سنة و خلافة علی اربع سنین و تسعة اشهر و خلافة الحسن ستة اشهر و اول ملوك المسلمین معاویة و هو خیر ملوك المسلمین لکنه انما صار اماماً حقاً لما فوض الیه الحسن بن علی الخلافة فان الحسن بایعه اهل العراق بعد موت ابیه ثم بعد ستة اشهر فوض الامر الی معاویة فظهر صدق قول النبی ﷺ ان ابنی هذا سید و سیصلح اللّٰه به بین فئتین عظیمتین من المسلمین متفق علیه من حدیث ابی بکرة.

﴿ و ما وقع من المخالفات و المحاربات ﴾ بین علی کرم اللّٰه تعالی وجهه و معاویة رضی اللّٰه تعالی عنه ﴿ لم یکن من نزاع فی خلافة بل عن خطأ فی اجتهاد ﴾ وقع الحربان بین عصابة علیؓ وفئة معاویة الاول حرب الجمل وقد کانت ام المؤمنین عائشة فیه علی الجمل ولذا سمی حرب الجمل وقد عقر جمل عائشة وقتل حولها قوم کثیر لایترکون الجمل حمایة لحرم رسول اللّٰه قیل ان القتلی بلغت عشرة آلاف وقیل ثلاث عشر الفاً فلما رأت عائشة ذلك بکت بکاء شدیداً وقال و ددت انی مت قبل هذا الیوم عشرین سنة وقد قال مثل ذلك علیؓ و کان الظفر لعلیؓ. و الثانی حرب الصفین و هو موضع علی شط الفرات وقد استمر هذا القتال ایاماً حتی وقع الصلح بین الفریقین بعون اللّٰه تعالی و فضله.

و بیّن السعد سبب محاربتهم ان قوماً من الصحابة و منهم ام المؤمنین عائشة طلبوا عن علیؓ ان یقتص من قتلة خلیفة رسول اللّٰه عثمان و استعجلوه و کان القتلة ممن بایع علیاً و اشدهم طلباً عائشة و توقف علیؓ الی ان یستقر امر الخلافة فان البغاة کانوا جمعاً عظیماً نحو اربعة الاف وقیل نحو عشرین الف ولیس نزاعهم لهوی النفس من غیر داعی الاجتهاد کیف یتصور ذلك فی الصحابة وقد اثنی اللّٰه تعالی فی غیر موضع من کتابه کقوله تعالی و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار وقوله تعالی یوم لایخزی اللّٰه النبی و الذین آمنوا معه نورهم یسعی بین ایدیهم وقوله تعالی و الذین آمنوا معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم و غیر ذلك من الآیات الدالة علی مدحهم و الرسول قد اثنی علیهم فی احادیث کثیرة منها قوله علیه السلام خیر القرون قرنی الحدیث

و منها : قوله : لاتسبوا اصحابی فلو ان احدکم ینفق مثل احد ذهباً ما بلغ مدّ احدهم و لا نصیفه. و منها : اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهدیتم و نحو ذلك .

واختلف اهل العلم فی امامة علیؓ ومعاویة فذهبت طائفة بصحة امامتها معاً وذهبت من اهل الحدیث البصرین الی انه لم یکن للناس فی ذلك الزمان امام بل کان زمن فترة وقالت طائفة بل هو علیؓ هو الامام وهو مصیب فی قتال من قاتله کطلحة والزبیر وغیرهما وهم مصیبون ایضاً بناء علی ان کل مجتهد مصیب عند البعض فمعاویة ایضاً مصیب هذا قول طائفة من الفقهاء من اصحاب احمد بن حنبل وغیرهم وقالت طائفة الامام حینئذ هو علیؓ وان من قاتله مجتهد فمخطی هذا قول خلق من الحنفیة والمالکیة والشافعیة والاحمدیة یعنی الحنبلیة وقالت طائفة علیؓ الخلیفة وهو اقرب الی الحق من معاویة کما مر منا فتذکر.

﴿ وما وقع من الاختلاف بین الشیعة واهل السنة فی هذه المسئلة وادعاء کل من الفریقین النص فی باب الامامة وایراد الاسولة والاجوبة من الجانبین فمذکور فی المطولات ﴾ والاختلاف الواقع بین الفریقین معروف فعند اهل السنة الخلیفة بعد رسول اللّٰه بلا فصل هو ابوبکر وقد ذکرنا الدلائل علیه فیما سلف ونذکر ههنا ما بقی منها :

١- الاول قوله تعالی وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی قال اکثر المفسرین وقد اعتمد علیه العلماء انها نزلت فی ابی بکر فهو الاتقی ومن هو اتقی فهو اکرم عند اللّٰه لقوله تعالی ان اکرمکم عند اللّٰه اتقاکم وهو ای الاکرم عند اللّٰه هو الافضل فابوبکر افضل ممن عداه من الامة ٢- والثانی قوله علیه السلام اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر عمم الامر بالاقتداء فیدخل فی الخطاب علیؓ وهو یشعر بافضلیة ابی بکر وعمر اذ لایؤمر الافضل ولا المساوی بالاقتداء سیما عندهم اذ لا یجوزون امامة المفضول اصلا.

٣- والثالث قوله علیه السلام ما ینبغی لقوم فیهم ابوبکر ان یتقدم علیه غیره. ٤- والرابع قوله علیه السلام خیر امتی ابوبکر ثم عمر. ٥ -و الخامس قوله علیه السلام لو کنت متخذاً خلیلا دون ربی لاتخذت ابابکر خلیلاً لکن هو شریکی فی دینی وصاحبی الذی اوجبت له صحبتی فی الغار وخلیفتی فی امتی.

٦- والسادس وقد ذکر عنده ابوبکر واین مثل ابی بکر کذبنی الناس وصدقنی وآمن بی وزوجنی ابنته وجهزنی بماله وواسانی بنفسه وجاهد معی ساعة الخوف.

٧ - والسابع قول علیؓ خیر الناس بعد النبیین ابوبکر ثم عمر ثم اللّٰہ اعلم وزعمت الشیعة ان الخلیفة بعد رسول اللّٰہ ﷺ بلا فصل علی کرم اللّٰہ وجهه وتمسکوا علیه بوجوه الاول حدیث الغدیر وهو انه علیه السلام قد جمع الناس یوم غدیر خم وهو موضع بین مکة والمدینة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان یوماً صابغاً حتی ان الرجل لیضع ردائه تحت قدمیه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد علیها وقال مخاطباً معشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم قالوا اللهم بلی قال فمن کنت مولاه فعلیؓ مولاه اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حدیث متفق علی صحته ورواه علیؓ یوم الشوری عند ما حاول ذکر فضائله ولم ینکره احد.

والمولی قد یراد به ١- المعتِق ٢- والمعتَق ٣- والحلیف ٤- والجار ٥- وابن العم ٦- والناصر ٧- والاولی بالتصرف، والشائع فی الاستعمال یکون المولی بمعنی المتولی والمالك للامر والاولی بالتصرف بالنقل عن ائمة اللغة وینبغی ان یکون المراد به فی الحدیث هو هذا المعنی لیطابق صدر الحدیث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتیاجه الی البیان ولاخفاء فی ان الولایة بالناس والتولی والمالکیة لتدبیر امرهم والتصرف فیهم بمنزلة النبی ﷺ هو معنی الامامة.

والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مکابرات الشیعة کیف وقد قدح فی صحته کثیر من اهل الحدیث ولم ینقله المحققون منهم کالبخاری ومسلم والواقدی واکثر من رواه لم یروا المقدمة التی جعلت دلیلا علی ان المراد بالمولی الاولی بالتصرف وبعد صحة الروایة فمؤخر الخبر اعنی قوله والِ من ولاه یشعر بان المراد بالمولی هو الناصر والمحب وهذا القدر من المحبة والنصرة لایقتضی ثبوت الامامة.

وبعد تسلیم الدلالة علی الامامة فلا عبرة بخبر الواحد فی مقابلة الاجماع ولو سلم فغایة الدلالة علی استحقاق الامامة وثبوتها فی المال لکن این یلزم نفی امامة الائمة قبله ونحن سلمنا امامته بعد الثلثة ولو کان حدیث الغدیر صحیحاً مسوقاً لثبوت الامامة دالاً علیه لما خفی علی عظماء الصحابة فلم یترکوا الاستدلال به ولم یتوقفوا فی امر الامامة

واللوازم باطلة فالملزوم مثله والقول بان القوم تركوا الانقياد عناداً وعلیؓ ترك الاحتجاج به تقية آية الغواية وغاية الوقاحة. ٢- والثانی آية المباهلة وهو قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم الآية.

وجه التمسك ان قوله انفسنا لم يرد به نفس النبی لان الانسان لایدعو بنفسه بل المراد به علیؓ علی ما دلت عليه الاخبار الصحيحة فدعی الی ذلك المقام علياً وليس نفس علی نفس محمد ﷺ حقيقة فالمراد المساواة فی الفضل والكمال فترك العمل به فی فضيلة النبوة وبقی حجة فی الباقی فيساوی النبی فی كل فضيلة سوی النبوة.

قلنا: لا نسلم ان المراد بانفسنا علیؓ وحده بل جميع اقربائه وخدمه النازلون عرفاً منزلة نفسه عليه السلام وداخلون فيه او نقول ان المراد بانفسنا نفس النبی عليه السلام كما يقال دعوت نفسی الی كذا. ٣- والثالث حديث الطير وقوله حين اهدی اليه طائر مشوی اللهم ايتنی باحب خلقك اليك يأكل معی هذا الطير فاتی علیؓ واكل معه والمحبة من الله تعالى كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثواباً.

والجواب انه خبر واحد لايعمل به فی مقابلة الاجماع وقال الجزری والذهبی انه موضوع.

٤- والرابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلیؓ سيد العرب، قلنا: ان السيادة هی الارتفاع لا الافضلية وفی الخلافة لابد من الافضلية وان سلم فلا عموم له فلا يلزم كونه سيداً فی كل شئ بل فی بعض الاشياء.

٥- والخامس قوله عليه السلام لفاطمة ان الله تعالى اطلع علی اهل الارض واختار منهم اباكِ فاتخذه نبياً ثم اطلع ثانياً واختار منهم بعلك اجيب عنه لاعموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمةؓ.

٦ - والسادس ان نصوص جلية من النبی ﷺ علی خلافة علیؓ وقوله عليه السلام مخاطباً لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلیؓ والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميراً وقوله عليه السلام لعلیؓ انت الخليفة من بعدی وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عليه السلام وقد اخذ بيد علیؓ هذا خليفتی عليكم

وقوله انت اخی ووصی وخلیفتی من بعدی وقاضی دینی.

والجواب ما مر انها اخبار احاد فی متابعة الاجماع وانها لو صحت لما خفیت علی الاصحاب والتابعین والمهرة المتقین سیما علی اولاده الطاهرین فغایته اثبات خلافته لانفی خلافة الآخرین وان شئت مزید تفصیل فعلیك المتاب الی المواقف وشرحه وشرح المقاصد.

﴿ والخلافة ﴾ الراشدة ﴿ ثلاثون سنة وبعد ذلك امارة ﴾ لقوله علیه السلام ﴿ الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم یصیر ملکاً عضوضاً ﴾ سلطنة ظالمة ﴿ وقد استشهد علیؓ علی رأس ثلاثین سنة من وفات رسول اللّٰه ﷺ ﴾ هذا تقریب والتحقیق انه بقی بعد علیؓ ستة اشهر وهو مدة خلافة الحسن ثم فوض الامر الی معاویة، قتله عبد الرحمن ملجم الخارجی حین خروجه الی صلوة الفجر عند قوله یا ایها الناس الصلوة الصلوة وقال ابن ملجم بعد استعمال السیف الحکم للّٰه لا لك یا علیؓ ولاصحابك وولی الخلافة بعده ابنه الحسن ستة اشهر باقیة من ثلاثین سنة مدة الخلافة الراشدة ثم فوضها الی معاویة.

وولی معاویة الشام اربعین سنة نیابةً واستقلالاً فقام عشرین سنة امیر المؤمنین وعشرین نیابةً وولایة ومات فی رجب سنة ستین وهو ابن ثمان وتسعین سنة قال الملا علی القاری تحت حدیث مرفوع الخلافة بالمدینة والملوك بالشام فکان معاویة ملکاً لا خلیفةً وقد اعترف معاویة بانه اول الملوك فمعاویة ومن بعده.

﴿ لایکونون خلفاء ﴾ بالخلافة الکاملة. ﴿ بل ملوکاً وامراء ﴾ لانتهاء مدة الخلافة الکاملة ﴿ وهذا ﴾ ای القول بانتهاء الخلافة علی ثلاثین ﴿ مشکل لان الحل والعقد ﴾ ای المجتهدین ﴿ من الامة ﴾ المرحومة ﴿ قد کانوا متفقین علی خلافة خلفاء العباسیة ﴾ ای الذین هم من نسل عبد اللّٰه بن عباس.

﴿ وبعض المروانیة کعمر بن عبد العزیز ﴾ بن مروان بن الحکم.

لباب الاشکال ان المجتهدین من الامة المرحومة اتفقوا علی خلافة تلك الخلفاء حیث لایرون الخروج علیهم ویصلون الجمع والاعیاد باذنهم ویعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلاثین سنة ثم اعلم ان الخلفاء المروانیة مقدمون علی العباسیة وهو عشرة بعد

مروان وهو بعد معاوية يزيد بن معاوية تسعة اشهر ثم ابنه عبد الملك ٢١ - سنة ثم ابنه وليد ١٠ - سنة ثم اخوه سليمان بن عبد الملك ٣ - سنة ثم عمر بن العزيز سنتين وثلثة اشهر وهو خامس الخلفاء الراشدين كان محدثاً مجتهداً متقياً عادلاً كان حكومته على نهج الخلفاء الاربعة ثم يزيد بن عبد الملك ٢٠ - ثم الوليد بن يزيد سنة وشهرين ثم يزيد بن الوليد خمسة اشهر ثم ابراهيم بن الوليد اربعة اشهر ثم مروان بن محمد ٥ - سنة .

وانقضت عليه دولته المروانية والعباسيون سبعة وثلاثون قد عدهم صاحب النبراس مع بيان مدة خلافتهم ان اشتهيت الاطلاع فراجع اليه اشار السعد الى دفع الاشكال المذكور بقوله ﴿ لعل المراد ﴾ من حديث خير الانام ﴿ ان الخلافة الكاملة التى لايشبتوها ﴾ لايخلطها ﴿ شئ من المخالفة وميل من المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لاتكون ﴾ وما قيل ان معاوية كان بعد ثلاثين سنة فيلزم منه توهم القدح فيه مع انه لا يجوّز اهل السنة القدح فى شانه لكونه من خلص اصحابه فهو كاتب الوحى

قلنا : الخلفاء الاربعة لم يتوسعوا فى المباحات وكان سيرتهم على نهج سيرة النبى ﷺ فى الصبر على ضيق العيش والاتقاء عن مقتضى الطبيعة البشرية واما معاوية وان لم يرتكب منكراً لكنه توسع فى المباحات فلم ينل درجة الخلفاء الراشدين وعدم المساوات بهم لايوجب القدح فيه. ﴿ ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب ﴾ قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص.

واحترز بقيد العموم عن القاضى والرئيس وغيرهما ونقض هذا التعريف بالنبوة فالاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة واحترز بالقيد الاخير عن القاضى والمجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة واحترز عن الآمر بالمعروف ايضاً .

واذا عرفت هذا فاعلم ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعاً عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلاً عند الزيدية وسمعاً وعقلاً معا عند الجاحظ والكعبى وابى الحسين البصرى من المعتزلة وواجب على الله تعالى عند الامامية والزيدية الا ان الامامية اوجبوه لحفظ القوانين الشرعية عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية

اوجبوه ليكون معرفاً لله تعالى وصفاته لانه لا بد عندهم فى معرفة الله تعالى من معلم والغلاة اوجبوه لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقال قوم من الخوارج لايجب نصب الامام اصلاً بل هو من الجائزات.

وقال ابوبكر الاصم من المعتزلة لايجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال الهشام القرطبى بالعكس يعنى يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سياسة لزيادة الفتن.

ولنا على الوجوب وجوه الاول : هو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفى نبى الله ﷺ خطب ابوبكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حى لايموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آرائكم رحمكم الله فبادروا من جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر فى هذا الامر ولم يقل احد انه لاحاجة الى الامام والثانى ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لايتم الا بالامام وما لايتم الواجب الا به وكان مقدوراً فهو واجب.

٣ - والثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع لاتحصى واستدفاع مضار لاتخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فيكاد تلحق بالضروريات بل بالمشاهدات ويعد من العيان الذى لايحتاج الى البيان فان قيل فى نصب الامام ضرر ولا ضرر ولاضرار فى الدين اما الضرر فيه فمن وجوه ثلثة الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لايهتدى اليه اضرار به.

والثانى قد يستنكف عنه بعضهم كماجرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضى الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس والثالث انه لايجب عصمته كما هو المسلم عندنا فيتصور حينئذ منه الكفر والفسق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وان عزل ادى الى

الفتنة اذ يحتاج فی عزله الی المحاربة.

قلنا : الاضرار اللازم من ترك نصب الامام اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه و دفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب ولنا على الوجوب علينا ان الفطرة شاهدة عليه اذ كل فرقة تقرر لانفسهم رئيساً من بينهم وايضاً كل ما يتعلق بوجود الرئيس العام من امور المكلفين من اقامة الحدود والجهاد وتجهيز الجيوش الى غير ذلك واجب عليهم فلابد وان يكون نصب الرئيس واجباً عليهم لان مقدمة ما يجب على احد واجبة عليه الا ترى ان الوضوء وتطهير الثواب وستر العورة واجب على المصلی كالصلوة لا عليه تعالى وهذا ظاهر وايضاً ان تأملنا علمنا ان نصب الامام من قبل البارى تعالى يتضمن مفاسد كثيرة لان آراء العالم مختلفة واهواء نفوسهم متفاوتة ففی تعيين رجل لتمام العالم فی جميع الازمنة الى منتهى بقاء الدنيا ايجاب لتهيج الفتن وجرّ لامر الامامة على التعطيل ودوام الخوف والتزام الاختفاء كما وقع للجماعة الذين اعتقدوا امامتهم وايضاً لو وجب نصب الامام عليه تعالى لما خلى زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء وايضاً لا معنى للوجوب عليه تعالى بل هو مناف الالوهية والربوبية كما هو مقرون فی محله ولذا لايلزم ان يكون الامام منصوصا من الشارع لان نصبه واجب على العباد كما عرفت فتعيين الرئيس مفوض اليهم وهو الاصلح لهم خلافاً للامامية حيث قالوا لابد ان يكون الامام منصوصاً عليه من قبله تعالى كما ان نصب واجب عليه تعالى وهذا مخالف للعقل والنقل اما الاول فلما مر.

واما الثانی فلقوله تعالى وجعلنا هم ائمة ونريد ان نجعلهم ائمة وهو الذی جعلكم خلائف فی الارض الى غير ذلك ولم يكن فی احد من تلك الفرق نص بل برأی اهل الحل والعقد فمعنى الجعل القاء اختياره فی قلوب مسموعی القول فينصبوه.

﴿ وانما الخلاف ﴾ بيننا وبين غيرنا ﴿ فی انه يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعی ﴾ عندنا ﴿ اوعقلی ﴾ عند المعتزلة ﴿ والمذهب ﴾ من اهل السنة والجماعة ﴿ على الخلق سمعاً لقوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية

﴾ بالاضافة ای فقد مات مثل موت اهل الجاهلية ولم يوجد الحديث بهذه الالفاظ التی ذكرها السعد وانما المعروف ما روى مسلم ان ابن عمر جاء الى عبد الله بن مطيع حين كان من امر الحرة ما كان فقال ای ابن مطيع اطرحوا لابی عبد الرحمن وسادة فقال ای ابن عمرؓ انی لم آتك لاجلس اتيتك لاحدثك حديثاً سمعت رسول الله ﷺ يقول من خلع يداً من طاعته لقى الله يوم القيامة ولاحجة له ومن مات وليس فی عنقه بيعة مات ميتة جاهلية فمسلم روى معنى ما ذكره السعد ﴿ ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبی ﷺ نصب الامام حتى قدموه على الدفن ﴾ كما سلف ان الصحابة اجتمعوا يوم توفی رسول الله ﷺ فی سقيفة بنی ساعدة الخ ﴿ وكذا بعد موت كل امام ﴾ من الخلفاء الاربعة ومن بعدهم مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين ويختل نظام الدين.

﴿ ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه والمسلمون لابد لهم من امام يقوم تنفيذ احكامهم واقامة حدودهم ﴾ من اقامة حد الزنا على الزانی وحد السرقة على السارق وحد القذف وحد الخمر ﴿ وسد ثغورهم ﴾ ای سد اطراف دار الاسلام الملاصقة بدار الحرب بجيوشهم عن دخول ﴿ جيوش الكفرة وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم ﴾ الزكوة والعشر والخراج توخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم كما ورد فی الحديث.

﴿ وقهر المتغلبة ﴾ ای قهر الامام وغلبة على الذين غلبوا بلا حق من الظلمة.

﴿ والمتلصصة ﴾ السارقين ﴿ وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد ﴾ عيد الفطر وعيد الضحى ﴿ وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التی لايتولاها احاد الامة ﴾ حاصل الدليل الثالث ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعی واجب سمعاً كالواجب الشرعی فنصب الامام واجب سمعاً وقد يتمسك بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منكم فان وجوب الطاعة يقتضی وجوب الحصول فوجود الامام واجب سمعاً.

﴿ فان قيل لم لايجوز الاكتفاء بذى شوكة ﴾ اى صاحب سياسة وغلبة ﴿ فى كل ناحية ﴾ فى طرف من اطراف العالم بان يكون فى بخارىٰ امام وفى سمرقند امام وهكذا ﴿ ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة ﴾ على جميع بلاد المسلمين هذا الاعتراض يتوجه على الدليل الثالث دون الاولين.

﴿ قلنا لانه ﴾ اى الاكتفاء المذكور ﴿ يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا ﴾ فيفوت ما هو المقصود من نصب الامام ﴿ فان قيل فليكتف ﴾ بناء للمفعول ﴿ بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان ﴾ بان قريشياً موصوفا بصفات الامام ﴿ او غير امام ﴾ بان لا يكون قريشياً موصوفاً بصفات الامام.

﴿ فان انتظام الامر ﴾ اى امر العالم ﴿ يحصل بذلك ﴾ بالاكتفاء بذى شوكة له الرياسة العامة ﴿ كما فى عهد الاتراك اى فى زمن سلطانهم المسلم المسمى بفازان والاتراك جمع ترك وهم قوم كثير فى اقليم الشمالى من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح عليه السلام انه ليس بقريشى ﴿ قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا ﴾ كسد الثغور ودفع قطاع الطريق والسارقين وغير ذلك من الفوائد الدنيوية ﴿ ولكن يختل امر الدين ﴾ لانه اذا لم يكن بصفات الامامة لم ينفذ احكامه الشرعية عنه لجهله عنها.

﴿ وهو ﴾ اى امر الدين ﴿ الامر المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة ﴾ قال النبى ﷺ الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً ﴿ يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ﴾ واللازم باطل اذ الامة لاتجمع على الضلالة .

﴿ قلنا قد سبق ﴾ ذيل شرح قوله والخلافة ثلاثون سنة ﴿ ان الخلافة الكاملة ﴾ ثلاثون سنة واما الخلافة المطلقة فلا حد لها ﴿ ولو سلم ﴾ انقطاع دور الخلافة ﴿ فلعل دور الخلافة ينقضى دون الامامة بناء على ان الامامة اعم ﴾ من الخلافة وانقضاء الاخص لايستلزم انقضاء الاعم ﴿ لكن هذا الاصطلاح ﴾ اى خصوص الخلافة عن الامامة ﴿ مما لم نجده من القوم ﴾ اى من اهل السنة ﴿ بل من الشيعة ﴾ من يعكس ذلك.

﴿ ويزعم ان الخليفة اعم ﴾ من الامام اذ الخليفة عندهم هو الملك مطلقاً سواء كان عادلاً او جائراً والامام عندهم احد الائمة الاثنى عشرة اولهم على بن ابى طالب رضی و آخرهم المهدی المتنظر وسیأتی تفصیلهم بذکر اسمائهم علی ترتیب وجودهم فی الخارج ان شاء الله تعالى لكن اللغة تساعد ما ذكرنا من عموم الامام عن الخليفة فان الامام اسم لكل من يأتم به الناس ويتبعونه على اى صفة كان سواء كان على طريقة محمودة اولا قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون الى النار.

والخليفة من يكون نائباً خلف النبي فى الدين ويكون على وتيرته قال الله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة ولهذا اشترطوا فى الخليفة شرائط مثل ان يكون مجتهداً فى الاصول والفروع شجاعاً ذا رأى وغير ذلك ولا يشترط ذلك فى الامام فاللغة تقتضى خصوص الخليفة عن الامام وهذا يكفينا فى هذا المقام ﴿ ولهذا ﴾ اى لعموم الخليفة عن الامام ﴿ يقولون بخلافة الائمة الثلاثة ﴾ اى ابى بكر وعمر وعثمان ﴿ دون امامتهم ﴾ لان الائمة عندهم اثنا عشر كما سيأتى وهم ليسوا منهم على زعمهم.

﴿ واما بعد الخلفاء العباسية ﴾ وهم سبعة وثلاثون من نسل عبد الله بن عباس عم النبى عليه السلام ﴿ فالامر ﴾ اى امر الخلافة ﴿ مشكل ﴾ لعدم وجود الخلافة الكاملة لانقضاء مدتها ولا الناقصة لعدم وجود قريشى بعدهم يكون له رياسة عامة على بلاد المسلمين فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية واللازم باطل لان فى الازمنة الماضية من الائمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم فى الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوز لقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة.

ويجاب عن هذا الاشكال بانه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصله تخصيص الحديث بمن مات فى زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضروريات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة عدم الاحتياج عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد وبالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقاً لا العمل بها اكراهاً قال فى الشرح قلنا انما يلزم الضلالة لوتركوه عن قدرة واختيار لا لعجز واضطرار انتهى. قال صاحب النبراس وقد يجاب بان المراد بالامام

فی الحدیث هو النبی ﷺ قال تعالی لابراهیم انی جاعلك للناس اماما ای نبیاً .

﴿ ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهراً لیرجع ﴾ مبنی ﴿ له ﴾ فی مهماتهم ﴿ فیقوم ﴾ ای الامام ﴿ بالمصالح ﴾ ای بمصالح رعیته ﴿ لیحصل ما هو الغرض من نصب الامام ﴾ من تنفید احکام المسلمین و اقامة حدودهم الی آخر ماذکره المصنف فیما سلف.

﴿ لا ﴾ ای لایکون الامام ﴿ مختفیا من اعین الناس خوفاً من الاعداء وما للظلمة من الاستیلاء ﴾ والغلبة ﴿ ولا ﴾ یکون الامام ﴿ منتظراً خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر و الفساد و انحلال ﴾ ای زوال ﴿ نظام اهل الظلم و العناد لا ﴾ ای لیس الامر ﴿ کما زعمت الشیعة خصوصاً الامامیة منهم ﴾.

اعلم ! ان الشیعة اعتقدوا ان الامام بعد النبی هو علیؓ بالنص جلیا او خفیاً وقالوا ان الامامة لاتخرج عنه وعن اولاده و ان خرجت فاما بظلم یکون من غیرهم او تقیة منه ومن اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة اصولهم ثلث فرق غلاة ۲- وزیدیة ۳- وامامیة واما الغلاة فثمانیة عشر واما الزیدیة فثلث فرق و الامامیة فرقة واحدة.

وذکر صاحب المواقف وشارحه اسمائهم ومذاهبهم بالتفصیل ان شئت التفصیل فراجع الیهما ﴿ ان الامام الحق بعد رسول اللّٰه ﷺ علیؓ ﴾ وعندنا الامام الحق بعد رسول اللّٰه ﷺ ابوبکر ثم عمر ثم عثمان ثم علیؓ وخلافته اربع سنین وتسعة اشهر ثم الحسن بن علی وخلافته ستة اشهر وتم علیه دور الخلافة الراشدة واول ملوك المسلمین معاویةؓ وهو خیر ملوك المسلمین لکنه انما صار اماماً حقاً لما فوض الیه الحسن بن علی الخلافة فان الحسن بایعه اهل العراق بعد موت ابیه ثم بعد ستة اشهر فوّض الامر الی معاویة فظهر صدق قوله ان ابنی هذا سید وسیصلح اللّٰه تعالی به بین فئتین عظیمتین من المسلمین.

﴿ ثم ابنه ﴾ ای ابن علی ﴿ الحسن ﴾ مات سنة تسع واربعین وعمره سبع واربعون سنة لکنه مع رسول اللّٰه ﷺ سبع سنین ومع ابیه ثلاثین سنة ثم فی الخلافة ستة اشهر ثم مکث فی المدینة ودفن بالبقیع ﴿ ثم اخوه الحسین ﴾ استشهد یوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدی وستین وله ستة وخمسون سنة واشهر وقصة شهادته مذکورة فی النبراس

مفصلاً.

﴿ ثم ابنه علی زین العابدین ﴾ هو علی الاصغر التابعی صاحب الحدیث الکثیر والزهد والورع ویلقب بزین العابدین لکثرة عبادته وخشوعه وبکائه خوفاً من اللّٰه تعالی ﴿ ثم ابنه محمد الباقر ﴾ یلقب باقراً لانه بقر العلم ای شقه فعرف خفایاه.

﴿ ثم ابنه جعفر الصادق ﴾ یلقب به لصدق فی مقالاته ﴿ ثم ابنه موسی الکاظم ﴾ یلقب بالعبد الصالح والکاظم لکظمه الغیظ ﴿ ثم ابنه علی الرضا ﴾ سمی به لانه رضی به المواقف والمخالف ﴿ ثم ابنه محمد التقی ﴾ یلقب بالجواد والمتقی قال فی الشرح ثم ابنه محمد الجواد ﴿ ثم ابنه علی النقی ﴾ الملقب بالنقی ای الطاهر ویلقب بالزکی قال فی الشرح ثم ابنه علی الزکی ﴿ ثم ابنه الحسن العسکری ﴾ الملقب الثانی.

﴿ ثم ابنه محمد القاسم ﴾ قال صاحب النبراس الصحیح ابوالقاسم ففیه جمع بین اسم النبی وکنیته وقد جوزه البخاری ومسلم وهو قول الشافعی قال فی الشرح ثم ابنه محمد بن القائم فلا جمع بینهما ﴿ المنتظر ﴾ بلفظ المفعول ﴿ المهدی ﴾ قال فی الشرح ویدعون انه ثبت بالتواتر نص کل من السابقین علی من بعده ویروون عن النبی ﷺ انه قال للحسن ابنی هذا امام بن امام اخو امام ابی ائمة تسعة ویتمسکون تارة بانه یجب فی الامام العصمة والافضلیة ولایوجدان فیمن سواهم.

والعاقل یتعجب من هذه الروایات والمتواترات التی لا اثر لها فی القرون السابقة من اسلامهم ولا روایة من العترة الطاهرة ومن یوثق بهم من الرواة والمحدثین انتهی.

﴿ وقد اختفی ﴾ فی السرداب وهو البیت الخفی فی جوف الارض وقد اختفی سنة ستة ومائتین فی بلدة سرمن ﴿ خوفاً من اعدائه ﴾ وهم الخلفاء العباسیة ﴿ وسیظهر ﴾ قبل قیام السابقة ﴿ فیملأ الدنیا قسطاً وعدلا کما ملئت ﴾ قبل ظهوره ﴿ جوراً وظلما ﴾ فان قیل کیف یطول عمره وایام حیوته الی خروجه قبل الساعة دفعه بقوله:

﴿ ولا امتناع فی طول عمره وامتداد ایام حیوته کعیسی ﴾ وقد رفع الی السماء حیاً ثم یعود الی الارض فیموت ﴿ والخضر ﴾ هو حی نبی معمر محجوب عن اعین الناس وموجود بین اظهرهم الی آخر الدنیا عند الجمهور واما کونه نبیاً فلقوله تعالی وما فعلته

عن امری فدل علی انه اوحی الیه و انه اعلم من موسی ویبعد ان یکون ولی اعلم من نبی وبعض المحققین کالبخاری وغیره انکر عن حیوته ﴿ وغیرهما ﴾ کادریس ونوح وابلیس.

اعلم! ان ههنا مقامین الاول فی مقدار الائمة فالامامیة قائلون بانحصار الائمة لکنهم مختلفون فی مقدارهم فقال بعضهم خمسة وبعضهم سبعة وبعضهم ثمانیة وبعضهم اثنا عشر وبعضهم ثلثة عشر وقالت الغلاة من الشیعة الائمة آلهة اولهم محمد الی الحسین ثم من صلح من اولاد الحسین الی جعفر بن محمد وهو الاله الاصغر وخاتم الآلهة ثم من بعده نوّابه وهم من صلح من اولاد جعفر وذهبت فرقة منهم الی ان الامام فی هذه الامة اثنان محمد وعلی بن ابی طالب وغیرهما من کان لائقا لهذا الامر من اولاد علیؓ فهم نوّابهما وقالت الحلولیة ان الامام من یحل فیه الاله وقالت الکیسانیة الامام بعد النبی علیؓ ثم محمد بن الحنفیة وقالت المختاریة منهم ان الامام بعد علیؓ الحسن ثم الحسین ثم محمد بن الحنفیة.

والمقام الثانی فی تعین مصداق المهدی قال صاحب المواقف وشارحه واختلفوا فی الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسین بن علی الذی قتل فی المدینة ایام المنصور فذهب طائفة منهم الی ذلک وزعموا انه لم یقتل او هو محمد بن القاسم بن علی بن الحسین صاحب طالقان الذی اسر فی ایام المعتصم وحمل الیه فحبسه فی داره حتی مات فذهب طائفة اخری الیه وانکروا موته او هو یحی بن عمیر صاحب الکوفة من احفاد زید بن علیؓ دعی الناس الی نفسه واجتمع علیه خلق کثیر وقتل فی ایام المستعین بالله فذهب الیه طائفة ثالثة وانکروا قتله انتهی ﴿ وانت خبیر بان اختفاء الامام وعدمه ﴾ ای عدم وجوده.

﴿ سواء فی عدم حصول الاغراض المطلوبة عن وجود الامام ﴾ وهی ما ذکر المصنف فیما سلف ودلیل ثان علی بطلان قولهم ﴿ وان خوفه من الاعداء لایوجب الاختفاء بحیث لایوجد منه الا الاسم بل غایة الامر ان یوجب اختفاء دعوی الامامة کما فی حق ابائه الذین کانوا ظاهرین علی الناس ﴾ ای کانوا موجودین فی الناس.

﴿ ولا يدعون الامامة وايضا ﴾ دليل ثالث على بطلان قولهم ﴿ فعند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ﴾ فان الامام يدفع الآفات ويكسر اعناق الجبابر ﴿ ويكون ﴾ الامام ﴿ من قريش ولايجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد عليؓ يعنى يشترط ان يكون الامام قريشياً لقوله الائمة من قريش وهذا وان كان خبراً واحداً لكن لما رواه ابوبكر محتجا على الانصار ﴾ فى سقيفة بنى ساعدة حين قالوا منا امير ومنكم امير فقال ابوبكر سمعت عن رسول الله ﷺ الائمة من قريش فمن المهاجرين امراء ومن الانصار وزراء.

﴿ ولم ينكره واحد فصار مجمعا عليه ولم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ﴾.

اعلم ! انه يشترط فى الامام ان يكون مكلفاً حرا ذكراً عدلاً لان غير العاقل من الصبى والمعتوه قاصر عن القيام بالأمور على ما ينبغى والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحقر فى اعين الناس لايهاب ولايمتثل امره والنساء ناقصات العقل والدين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لايصلح لامر الدين ولايوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وزاد الجمهور اشتراطه ان يكون شجاعاً لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهداً فى الاصول والفروع ليتمكن القيام بامر الدين ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها فى الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتى المجتهدين فى امر الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة فى امور الملك.

واتفقت الامة على اشتراط كونه قريشياً اى من اولاد نضر بن كنانة خلافاً للخوارج واكثر المعتزلة. لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد اقامة الصلوة اتفاق قضية الامامة الكبرى وقوله عليه السلام الولادة من قريش ما اطاعوا الله تعالى واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشياً ولا تقدموها.

واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابوبكر

بعدم کونهم من قریش ولم ینکره احد م الصحابة فکان اجماعاً و احتج المخالف بالمنقول و المعقول و اما المنقول فقوله اطیعوا ولو اُمر علیکم عبد حبشی اجدع و اجیب بان ذلك فی غیر الامام من الحکام جمعاً بین الادلة.

و اما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملك و الدین بل للعلم و التقوی و البصیرة فی الامور و الخبرة بالمصالح و القوة علی الاهوال وماا شبه ذلك اجیب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها فی النفوس اثرا تاماً فی اجتماع الآراء و تألف الاهواء و بذل الطاعة و الانقیاد ولهذا شاع فی الاعصار ان یکون الملك و السیاسة فی قبیلة مخصوصة واهل بیت معین حتی یری الانتقال عنه من الخطوب العظیمة ولا الیق بذلك من قریش الذین هم اشرف الناس سیما وقد اقتصر علیهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشریعة الباقیة الی یوم القیامة و الشیعة اشترطوا فی الامام اموراً.

١ – منها ان یکون هاشمیاً ای من اولاد هاشم بن عبد مناف ولیس لهم فی ذلك شبهة فضلاً عن حجة و انما قصدهم نفی امامة ابی بکر وعمر وعثمان ومنهم من اشترط کونه علویاً الی من اولاد علیؓ نفیاً لخلافة بنی العباس و کفی باجماع المسلمین علی امامة الائمة الثلثة حجة علیهم. ٢ – ومنها ان یکون عالماً بکل الامور و ان یکون مطلعاً علی المغیبات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم.

٣ – ومنها ان یکون افضل زمانه لان قبح تقدیم المفضول علی الافضل فی اقامة قوانین الشریعة و حفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء حتی لاتنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع الآراء علی متابعته ولان الامامة خلافة عن النبی ﷺ فیجب ان یطلب بها من رتبة اعلی قیاسا علی النبوة.

اجیب بان القبح بمعنی استحقاق الذم و العقاب عند الله تعالی ممنوع و بمعنی عدم ملائمته بمجاری المعقول و العقادت غیر مفید مع انه فی حیز المنع اذ ربما یکون المفضول اقدر علی القیام بمصالح الدین و الملك و نصبه اوفق لانتظام حال الرعیة واوثق فی اندفاع الفتنة هذا بخلاف النبی فانه مبعوث من العلیم الحکیم الذی یختار من یشاء من عباده بنبوته ویوحی الیه مصالح الملك و الملة ویراه اهلاً لتبلیغ ما یوحی الیه بمشیته

فيدل ذلك على افضليته و اليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لايهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون. ولنا وجوه على جواز تقديم المفضول.

١- الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القريشين مع ان فيهم من هو افضلهم منه. ٢- والثانى ان عمرؓ جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعلياً افضل من غيرهم اجماعاً ولو وجب تعيين الافضل لعينهما.

٣- والثالث ان الافضلية امر خفى فلا يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر. ٤- والرابع ملك الطالوت وداود وشمويل موجودان نعم لا بد لاهل الحل والعقد من نصب الافضل رياسة وسياسة لاعبادة ودراسة.

٤- ومنها ان يكون الامام معصوماً والعصمة امتناع صدور الذنب مع القدرة على المعصية كما فى الانبياء هذا معظم الخلافات مع الشيعة واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر وعمر وعثمان مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وقد يحتج بان العصمة مما لاسبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس فى الوسع.

وقد احتجوا بوجوه الاول ١- القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام. وَرد بان النبى مبعوث من اللّٰه تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر المعاصى على مر حديث عصمة الانبياء ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لاسبيل لهم الى معرفة عصمته فلا وجه لاشتراطها.

٢- والثانى ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال اللّٰه تعالى اطيعوا اللّٰه واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب فى تقرير الاوامر والنواهى وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصى فيلزم وجوب اجتناب طاعته وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان. وَرد بان وجوب طاعته انما هو

فیما لایخالف الشرع بشهادة قوله تعالی فان تنازعتم فی شئ فردوه الی الله و الرسول ویکفی فی عدم کذبه فی بیان الاحکام العلم و العدالة و الاسلام.

٣- والثالث ان غیر المعصوم ظالم لان المعصیة ظلم علی النفس او علی الغیر و لا شئ من الظالم باهل الامامة لقوله تعالی لاینال عهدی الظالمین والمراد عهد الامامة بقرینة السباق وهو قوله تعالی انی جاعلک للناس اماماً قال ومن ذریتی.

وَرد بان غیر المعصوم ای من لیس له ملکة العصمة لایلزم ان یکون عاصیا بالفعل فضلاً عن ان یکون ظالماً فان المعصیة اعم من الظلم ولیس کل عاص ظالم علی الاطلاق ولو سلم فدلالة الآیة علی صدق الکبری لایتم لجواز ان یکون المراد عهد النبوة والرسالة علی ما هو رأی اکثر المفسرین. ٤- والرابع ان الامامة انما یحتاجون الی الامام لجواز الخطاء علیهم فی العلم ولذلک یکون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء علی الامام لوجب له امام آخر ویتسلسل وشبه ذلک بانتهاء سلسلة الممکنات الی الواجب لئلا یلزم التسلسل.

والجواب انا لانسلم ان المحوج الی الامام ما ذکر بل المحوج تنفیذ الاحکام ودرء المفاسد وحفظ بیضة الاسلام مثلا و لا حاجة فی ذلک الی العصمة بل الاجتهاد و العدالة کافیان ولو سلمنا ان المحوج ما ذکر من جواز الخطأ علی الامة، فنقول لم لایجوز ان یکون اذا خطأ الامام کان فی الامة من ینبهه بحیث لا یحصل اتفاق الکل علی الخطأ کما اذا خطأ احد الرعیة ینبهه امامه او نائبه وتکون العصمة ثابتة للمجموع بحیث لایحصل اتفاقهم علی الکذب کما یقوله اهل السنة و الجماعة قال النبی ﷺ لاتجتمع امتی علی الضلالة و الخطأ فی الدین ضلالة ونظیره ان کل واحد من اهل خبر المتواتر یجوز علیه الخطاء والکذب ولا یجب ذلک علی المجموع فی العادة فاثبات العصمة للمجموع اولی من اثباتها للواحد وبذلک یحصل المقصود من عصمة الامام فلا تتعین عصمة الامام علی ان الخطأ جائز علی المعصوم ایضاً لما عرفت من ان العصمة لاتزید المحنة وکفاک حجة قاطعة علی ذلک جواز خطأ النبی فی الاجتهاد علی القول الاصح کما سلف ذلک فی مقامه.

والخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظاً فيعود على موضوعه بالنقض وانما كان حافظاً لانقطاع الوحی وقصور الكتاب والسنة عن تفاصيل الجزئيات فلا بد من امام منصوص من الله تعالى ومعصوم لئلا يترك او يزيد عمداً او سهواً.

قلنا : لانسلم انه يجب ان يكون حافظاً للشريعة بل يجب ان يكون الامة حافظة للشريعة القويمة وذلك يحصل بالمجموع كما يحصل بالواحد بل الشرع اذا نقله اهل التواتر كان خيراً من نقل واحد.

والسادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضار لوجوب طاعته بقوله تعالى اطيعوا الله الآية فيلزم اجتماع الضدين واما ان لايجب وهو خلاف النص والاجماع قلنا : وجوب الطاعة فيما لايخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار .

ثم اعلم! ان الامة اتفقت على ان الرجل لايصير اماماً بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به ينعقد الامامة وهو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابوبكر الى انتشار الاخبار الى الاقطار ولم ينكر عليه وقال عمر لابی عبيده ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابوبكر حاضر فبايع ابابكر.

وهذا مذهب الاشعری والا انه يشترط العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعى آخر انه عقد عقداً سراً متقدماً على هذا العقد. وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورىٰ فطريق اثبات الامامة عندهم عقد خمسة نفر ممن يصلح للامامة وعندنا طريق اثباتها اختياراً اهل الحل والعقد وبيعتهم لان طريق اثباتها امران النص والاختيار والنص منتف فی حق ابی بكر مع كونه اماما بالاجماع وكذا فی حق علیؓ عند التحقيق.



وايضاً اشتغل الصحابة بعد وفات النبی ﷺ ومقتل عثمان باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعاً على كونه طريقاً ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك حيث

قالوا طریق اثباتها النص. و احتجوا بان الامام یجب ان یکون معصوماً افضل من رعیته عالما بامر الدین کله و لاسبیل الی معرفة ذلک بالاختیار ورد بمنع المقدمتین فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل و العقد بالصفات المذکورة ﴿ ولا یشترط ان یکون ﴾ ای الامام ﴿ هاشمیاً ﴾ ای من اولاد هاشم بن عبد مناف ابی عبد مطلب و کما اشترط الشیعة ولیس لهم فی ذلک شبهة فضلاً عن حجة وانما قصدهم نفی امامة ابی بکر وعمر وعثمان رضی اللّٰه عنهم ﴿ او علویا ﴾ ای من اولاد علیؓ کما اشترط بعض الشیعة نفیاً لخلافة بنی العباس و کفی باجماع المسلمین علی امامة الائمة الثلاثة حجة علیهم.

﴿ لما ثبت بالدلائل من خلافة ابی بکر وعمر وعثمان ﴾ وقد سلفت فتذکر ﴿ مع انهم لم یکونوا من بنی هاشم و ان کانوا من قریش فان قریشاً اسم لاولاد النضربن کنانة وهاشم هو ابوعبد مطلب جد رسول اللّٰه ﷺ فانه محمد بن عبد اللّٰه بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لؤی بن غالب بن فهر بن مالک بن نضر بن کنانة بن خزیمة بن مدرکة بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ﴾ والیه ینتهی نسب النبی ﷺ قال عبد اللّٰه بن مسعود کذب النسابون بعد عدنان فمن حاوز نسبه الی آدم فقد اخطأ ثم اهل العلم اختلف فی ایمان اباء النبی ﷺ الی آدم.

والحق عند اهل التحقیق انهم مؤمنون ﴿ فالعلویة و العباسیة من هاشم لان العباس اوباطالب ابنا عبد المطلب وابوبکر قریشی لانه ابن ابی قحافة ﴾ آمن یوم فتح مکة ﴿ عثمان ﴾ عطف بیان لابی قحافة ﴿ عامر بن عمر بن تیم بن مرة ﴾ فیه جمع نسبه مع النبی ﴿ بن کعب بن لؤی ﴾ الی عدنان فکان من اولاد نضربن کنانة.

﴿ وکذا عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللّٰه بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب ﴾ فیه جمع نسبه مع النبی ﴿ وکذا عثمان لانه ابن عفان بن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس بن عبد مناف ﴾ فیه جمع نسبه مع النبی ﷺ ﴿ ولا یشترط فی الامام ان یکون معصوماً ﴾ کما اشترط الامامیة والاسماعلیة من اهل التشیع.

﴿ لما مر من الدلیل علی امامة ابی بکر ﴾ باجماع الصحابة ﴿ مع عدم القطع بعصمته

﴿ قال السید السند ویبطله ان ابابکر لا یجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته حاصل الدلیل الاول ان الاجماع انعقد علی خلافة ابی بکر مع ان اهل الاجماع لم یقطعوا بعصمته ایام امامته کیف والعصمة ان لایخلق اللّٰه تعالی فی العبد الذنب مع بقاء قدرته واختیاره ولا طریق لمعرفته هذا الا بالوحی اذ لا یعلم الغیب الا اللّٰه تعالی ﴿ وایضاً الاشتراط هو المحتاج الی الدلیل ﴾ فلا بد من دلیل علیه ولم یوجد ﴿ واما فی عدم الاشتراط فیکفی فیه عدم دلیل الاشتراط ﴾ ولم یوجد دلیله حاصله ان عدم الدلیل علی الاشتراط یفید عدم الاشتراط ولایخفی ان هذا من المسالك الضعیفة تأمل فان عدم الدلیل فی نفس الامر غیر معلوم وعدمه عندك غیر مفید علی انه یتجه علیه انه لو تم هذا لثبت عصمة ابی بکر اذ عدم الدلیل علی خلق الذنب فیه دلیل علی عدمه. وعرفوا العصمة بتعریفین الاول عدم خلق اللّٰه الذنب فی العبد مع قدرته علی المعصیة فعلی هذا یکون المعصوم من لا یخلق فیه ذنب وغیر المعصوم من خلق فیه الذنب فیکون غیر المعصوم مساویاً للمذنب فیکون هذا التعریف مبنیاً علی اصول الاشعریة من استناد جمیع الممکنات الی اللّٰه تعالی بلا واسطة ویدل علیه قوله علیه السلام المعصوم من عصمه اللّٰه تعالی رواه البخاری وعلی هذا التعریف لایجوز ان یقال ابوبکر غیر معصوم لانه حکم علیه بکونه مذنباً وهو سب له وهو کفر بل یقال هو غیر مقطوع العصمة کما قال السعد.

والثانی ملکة نفسانیة تمنع عن المعاصی وهذا مبنی علی اصول الفلاسفة من استناد الاشیاء الی الاسباب والاستعدادات وقال صاحب النبراس وعندی تطبیقه علی اصول السنة سهل بان یقال العصمة ملکة نفسانیة یخلقها اللّٰه تعالی فی العبد فیکون سبا عادیاً لعدم خلق الذنب فیه وعلی هذا یجوز ان یقال ابوبکر غیر معصوم.

﴿ واحتج المخالف ﴾ ای الامامیة والاسماعیلیة من الشیعة ﴿ بقوله تعالی لاینال عهدی الظالمین ﴾ فی جواب ابراهیم حین طلب الامام لذریته ﴿ وغیر المعصوم ظالم ﴾ بناء علی التعریف الاول لخلق الذنب فیه ﴿ فلا یناله عهد الامامة والخلافة ﴾ قال فی الشرح غیر المعصوم ظالم لان المعصیة ظلم علی نفسه او علی غیره ولا شئ من المظالم باهل للامامة لقوله تعالی لاینال عهدی الظالمین والمراد عهد الامامة بقرینة السباق وهو

قوله تعالی ان جاعلك للناس اماماً قال ومن ذریتی.

﴿ والجواب المنع ﴾ ای منع قولهم غیر المعصوم ظالم ﴿ فان الظالم من ارتکب معصیة مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح ﴾ وعدم الاصلاح فی العمل ﴿ فغیر المعصوم لایلزم ان یکون ظالماً ﴾ لانه جاز ان یرتکب صغیرة او کبیرة وقد تاب عنها واصلح عمله فیخرج عن العصمة لانتفاء حقیقتها عنه ولایدخل فی حد الظلم لانه لم یرتکب معصیة مسقطة للعدالة وهذا الجواب مبنی علی التعریف الاول کما هو مختار السعد فی هذا الکتاب.

وقال فی الشرح والجواب ان غیر المعصوم ای من لیس له ملکة العصمة لایلزم ان یکون عاصیا بالفعل فضلاً ان یکون ظالماً فان المعصیة اعم من الظلم ولیس کل عاص ظالماً علی الاطلاق انتهی. وهذا الجواب مبنی علی التعریف الثانی وهذا فی غایة الوضوح فان غیر المعصوم لایلزم ان یکون مرتکباً لجواز ان یکون للشخص ملکة الاجتناب مع انه لایکون محفوظاً عن الذنب وقال فی الشرح ولو سلم فدلالة الآیة علی صدق الکبری لایتم لجواز ان یکون المراد عهد النبوة والرسالة علی ما هو رأی اکثر المفسرین انتهی.

وقد ذکرنا دلیل الخصم ذیل قوله فلاینال عهد الامامة فراجع الیه لینکشف لك وجه عدم اتمام الکبری وقال صاحب النبراس ان المراد الظالم الکافر لقوله تعالی ان الشرك لظلم عظیم ﴿ حقیقة العصمة ﴾ وماهیتها ﴿ ان لایخلق اللّٰه تعالی فی العبد الذنب مع بقاء قدرته واختیاره ﴾ او قدرة نفسانیة مخلوقة للّٰه تعالی تمنع العبد عن المعاصی کلها.

﴿ وهذا ﴾ ای التعریف للعصمة ﴿ معنی قولهم هی ﴾ ای العصمة لطف من اللّٰه تعالی.

﴿ یحمله ﴾ ای یحمل اللطف العبد ﴿ علی فعل الخیر ویزجره ﴾ ای یمنعه ﴿ عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقاً للابتداء ﴾ تعلیل لبقاء الاختیار اذ الابتلاء مبنی علی الاختیار ﴿ ولهذا ﴾ ای لاشتراط بقاء الاختیار ﴿ قال الشیخ ابومنصور الماتریدی ﴾ تائید لما قبله.

﴿ العصمة لانزيل المحنة ﴾ عن المعصوم ﴿ وبهذا ﴾ ای بما قلنا من بقاء الاختيار فی العصمة ﴿ يظهر فساد قول من قال ﴾ فی تعريف العصمة ﴿ انها ﴾ ای العصمة خاصية فی نفس الشخص او فی بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب ﴾ بين وجه الفساد بقوله :

﴿ كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ﴾ لان مدار التكليف على الامر المقدور عند المكلف ﴿ ولما كان مثاباً عليه ﴾ ای علی ترك الذنب لان الثواب يحصل علی ترك ذنب مقدور عنده ولعله اراد الامتناع العادی مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسداً ﴿ ولايشترط ان يكون ﴾ ای الامام ﴿ افضل زمانه ﴾ اذ قد خلف طالوت وداؤد وشمويل موجودان نعم لابد لاهل الحل والعقد نصب الافضل رياسة وسياسة لاعبادة ودراسة والشيعة علی خلاف ذلك لان امامة المفضول قبيحة عند العقل والقبيح لايصدر من الله جل مجده وقد سلف تفصيل هذا الكلام منا فتذكر ﴿ لان المساوی فی الفضيلة بل المفضول الاقل علماً وعملاً ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومن سدها واقدر علی القيام بواجبها ﴾ ای بما يوجبه الخلافة من العدل وسد الثغور وتنفيذ الاحكام وتجهيز الجيوش واقامة الحدود واخذ الصدقات وغير ذلك ﴿ خصوصاً اذا كان نصب المفضول ادفع للشر بعد اثارة الفتنة ﴾ باعتبار كونه ذا شوكة جسيمة.

﴿ ولهذا ﴾ ای لعدم اشتراط الافضلية ﴿ جعل عمر الامامة شوری بين ستة مع القطع بان بعضهم ﴿ كعثمان وعلیؓ ﴾ افضل من بعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شوری بين الستة مع انه لايجوز نصب الامامين فی زمان واحد ﴾ لمملكة واحدة.

﴿ قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب اطاعة كل منهما علی الانفراد ﴾ وانما لايجوز ﴿ لما يلزم فی ذلك من امتثال احكام متضادة ﴾ عند تخالفهما فی حكم بان امر احدهما بشئ ونهی الآخر عنه وامتثالا احكام متضادة من شخص واحد فی زمان واحد مستحيل ﴿ واما فی الشوری فالكل بمنزلة امام واحد ﴾ فيتحقق منهم حكم واحد بعد مشاورتهم فيما بينهم كقومی اسملی فی زماننا وهذا جواب تنزلی وتسليمی والحق ان الشوری لتعين واحد من ستة للامامة لان الامامة مشتركة بينهم.

قال بعض المحققين وعمرؓ امام وعليه ان يتخلف الاصلح للمسلمين فاجتهد فی ذلك ورأى هؤلاء الستة احق من غيرهم وهو كما رأى فانه لم يقل احد ان غيرهم احق منهم وجعل التعين اليهم خوفاً ان يعين واحداً منهم ويكون غيره اصلح لهم فانه ظهر له رجحان الستة دون رجحان التعيين وقال الامر فی التعيين الى الستة يعينون واحداً وهذا احسن اجتهاد امام عادل ناصح لاهوى لهؓ قال الله تعالى وامرهم شورى بينهم وقال تعالى وشاورهم فی الامر فكان ما فعله من الشورى مصلحة وما فعله ابوبكر من تعيين عمرؓ هو المصلحة ايضاً فان ابابكر تبين له كمال عمرؓ وفضله واستحقاقه ماله يحتج معه الى الشورى.

وظهر اثر هذا الرأى المبارك الميمون على المسلمين فان كل عاقل منصف يعلم ان عثمان او علياً او طلحة او الزبير او سعداً او عبد الرحمن بن عوف لايقوم مقام عمرؓ فكان تعيين عمر فی الاستحقاق كتعيين ابی بكر فی مبايعتهم له ولهذا قال عبد الله بن مسعود افرس الناس ثلثة بنت صاحب مدين حيث قالت يا ابت استأجره ان خير من استأجرت القوى الامين القصص [٢٦] وامرأة العزيز حيث قالت عسىٰ ان ينفعنا او نتخذه ولداً. يوسف [٩] وابوبكر حيث استخلف عمر انتهى. ﴿ ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اى مسلماً حراً ذكراً عاقلا بالغاً ﴾ ثم بين السعد وجوه القيود على سبيل اللف والنشر المرتب

﴿ اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ﴾ فيكون الامام مسلما لا كافراً ﴿ والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقراً فی اعين الناس ﴾ فيكون الامام حراً لا عبداً ﴿ والنساء ناقصات عقل ودين ﴾ فيكون ذكراً لا انثى.

﴿ والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فی مصالح الجمهور ﴾ فيكون عاقلاً بالغاً لا مجنوناً ولا صبياً وقد ذكرنا فوائد هذه القيود فيما سلف فتذكر ﴿ سائساً اى مالكاً للتصرف فی امور المسلمين بقوة رأيه ورويّته ﴾ اى فكره القوى ﴿ ومعونة باسه وشوكته ﴾ وقوته بالجيوش ﴿ قادراً بعلمه وعدله وكفايته ﴾ اى اصابة الرأى فی المعاملات ﴿ وشجاعته على تنفيذ الاحكام ﴾ متعلق بقادر.

﴿ وحفظ حدود دار الاسلام ﴾ من الكفرة الفجرة بل العزيمة فتح دار الحرب كما فتح الخلفاء الراشدون دار الكفرة ﴿ وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ﴾

خلاصة الكلام فی شروط الامام عند اهل السنة ١- الحرية ٢- والذكورة ٣- والعقل ٤- والبلوغ ٥- والعدل. وهذه الشروط اتفاقية بيننا وبين الشيعة ٦- والشجاعة عند الجمهور وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوی القلب بحيث يمكنه تجهيز الجيوش واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها فی الشخص ٧- والقريشية بالاتفاق عند اهل السنة خلافاً للخوارج.

وقد سلف دلائله ومعنى قوله اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشی اجدع لو جعله الامام اميراً على سرية او على غيرها كناحية وسلف الكلام فيه ٨- وحصول درجة الاجتهاد فی الاصول والفروع ليقوم امور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبهة فی العقائد الدينية مستقلا بالفتوى فی النوازل عند الجمهور ولم يشترطه بعضهم وهو الاشبه ولعل من شرط كان فی العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن لم يشترطه اذ الاجتهاد فی عصره اعز مثل الكبريت الاحمر ٩- والعلم بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة.

وذكرنا شروط الامامة عند الشيعة لاسيما الامامية والاسماعلية منهم مع اجوبتنا عنها فتذكر ﴿ ولا ينعزل الامام بالفسق ای الخروج عن طاعة الله تعالى والجور ای الظلم على عباد الله تعالى ﴾ قال فی الشرح ولاينعزل بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذی ينسيه العلوم ذكر السعد دليلاً على قول المصنف بقوله :

﴿ لانه قد ظهر الفسق والجور من الائمة ﴾ قال الرازی والامامة رياسة عامة فی الدين والدنيا لشخص واحد من الاشخاص ﴿ والامراء ﴾ هم الذين كان الائمة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز ﴿ بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولايرون

﴾ ای لا یعتقدون جواز الخروج علیهم وهذا شاهد عدل علی ان الامام لاینعزل بالجور ﴿ ولان العصمة لیست بشرط الامامة ابتداء ﴾ کما سلف تفصیله ﴿ فبقاء اولی ﴾ یعنی یجوز نصب غیر المعصوم ابتداء بناء علی ان العصمة لیست بشرط الامامة عند اهل السنة فبقاء غیر المعصوم علی منصب الامامة اولی بالجواز وذلک لانه لاضرورة فی النصب والعزل یحتاج الی اضطراب واثار الفتنة لشوکته.

واما خروج الحسینؓ علی یزید بن معاویة مع انه نصبه وبایعه الصحابة فان اجتهاده حکم بان خلافة یزید غیر صحیحة لان الحسن سلم الخلافة الی معاویة بشرط ان لایجعلها فی اولاده ویکون الامر بعده شوری فی المسلمین وظن معاویة ان شرط الحسنؓ انتفی بموته وبیعة الصحابة مع یزید وقعت جبراً لا اختیاراً ولو سلم فکانت متفرعة علی التسلیم فاذا فسد الاصل فسد الفرع والتفصیل فی النبراس فراجع الیه. ﴿ وعن الشافعیؒ ان الامام ینعزل بالفسق والجور وکذا کل قاض وامیر ﴾ وقد عرفت الفرق بین الامام والامیر فتذکر.

لباب هذه الروایة ان الامام ینعزل بالفسق والجور وان لم یعزله احد وکذا القاضی والامیر فلا ینفذ تصرف هؤلاء بعد ظهور الفسق منهم والمشهور من مذهب الاحناف هو عدم عزل الامام بالفسق والجور کما عرفت وجهه ﴿ واصل المسئلة ﴾ ای دلیلها ﴿ ان الفاسق لیس من اهل الولایة ﴾ والتصرف ﴿ عند الشافعی لانه لاینظر نفسه ﴾ ای لایتفکر فی اصلاح ذاته ولایرحم نفسه اذ یجلب لنفسه عذاب اللّٰہ تعالی بالفسق والجور علی عباد اللّٰہ تعالی.

﴿ فکیف ینظر لغیره ﴾ عند حصول الولایة العامة بالامامة فلا یحصل الغرض المطلوب من نصب الامام ﴿ وعند ابی حنیفة هو من اهل الولایة حتی یصح للاب الفاسق تزویج ابنته الصغیر ﴾ بالاجماع فکذا یجوز امامة الفاسق والعدالة شرط الاولویة لا شرط الجواز وابوحنیفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الکوفی التابعی علی الصحیح لانه لقی انس بن مالک وعبد اللّٰہ بن حارث وعبد اللّٰہ بن انیس وابن ابی اوفی وفی روایة واثلة بن الاسقع ومعقل بن یسار وفی جابر بن عبد اللّٰہ خلاف وتولد الامام

الشافعی سنة وفات ابی حنیفة وقیل تولد یوم وفاته ﴿ والمسطور فی کتب الشافعیة ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام ﴾ حیث لاینعزل بالفسق هذه روایة عن الشافعی ایضاً او قول بعض العلماء من مذهبه.

والفرق ﴿ ان فی انعزاله ﴾ ای الامام ﴿ وجوب نصب غیره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضی ﴾ فان فی انعزاله واقامة الغیر مقامه لایکون اثارة الفتنة لعدم الشوكة له.

﴿ وفی روایة النوادر ﴾ الروایات الظاهرة عن ابی حنیفة فی الفقه تسمی ظاهر الروایة وقد صنف فیها المبسوط والجامع الصغیر والجامع الکبیر والزیادات والسیر وکنز الدقائق ووقایة الروایات وغیر المشهورة تسمی بالنوادر وقد صنف فیها کتاب نوادر ابن سماعة ونوادر ابن رستم ﴿ عن العلماء الثلاثة ﴾ الامام ابوحنیفة والصاحبین.

﴿ لایجوز قضاء الفاسق ﴾ والروایة الظاهرة الجواز ﴿ وقال بعض المشائخ اذا قلد ﴾ مبنی للمفعول من التقلید بمعنی جعل القضاء فی عنقه ﴿ الفاسق ابتداء یصح ولو قلد هو عدل ﴾ ثم فسق ﴿ ینعزل بالفسق لان المقلد ﴾ بصیغة اسم الفاعل هو الامام.

﴿ اعتمد ﴾ علی عدالته ﴿ فلم یرض بقضائه بدونها ﴾ ای بدون العدالة ﴿ وفی فتاوی قاضیخان اجمعوا علی انه ﴾ ای القاضی اذا ارتشی ﴿ ای اخذ الرشوة لاینفذ ﴾ قضائه فیما ارتشی ﴾ فی الحادثة التی اخذ القاضی الرشوة فیها وینفذ فی غیرها ﴿ وانه اذا اخذ القاضی انقضاء بالرشوة ﴾ ای بان اخذ القضاء عن الامام او نائبه بالرشوة.

﴿ لا یصیر ﴾ ذلك الرجل ﴿ قاضیاً ﴾ عند الشارع ﴿ ولا ینفذ قضائه ﴾ اذا حکم فی حادثة ﴿ ویجوز الصلوة خلف کل بر وفاجر ﴾ خلافاً للشیعة حیث یشترطون فی امامة الصلوة ما یشترطون فی امامة الخلافة فلایجوزون الصلوة خلف فاجر ویؤخرون الصلوة الی آخر الوقت انتظاراً للامام المهدی ﴿ لقوله صلوا خلف کل بر وفاجر ﴾ اخرجه ابوداود والدارقطنی وغیرهما وقال علماء علم الحدیث طرق هذا الحدیث واهیة کلها.

﴿ ولان علماء الامة کانوا یصلون خلف الفسقة ﴾ جمع فاسق وهو خارج عن طاعة الله ﴿ واهل الاهواء ﴾ من یتبع فی الاعتقاد ما هواه نفسه ولایتبع ما مضی علیه اهل السنة

والـجـمـاعة ﴿ والبدع ﴾ جمع بدعة وهی کل ما حدث فی الدین علی خلاف السنة قال الشیخ الاشعریؒ اختلف المسلمون بعد نبیهم علیه السلام فی اشیاء ضللهم بعضهم بعضا وتبرأ بـعـضهـم بـعـضاً فصاروا فرقاً متبائنین الا ان الاسلام یجمعهم ویعمهم فهذا مذهبه وعـلیـه اکثـر اصحابنا وقد نقل عن الشافعی انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الـخـطـابیة فـانهـم یـعتـقدون علی الکذب وحکی الحاکم صاحب المختصر فی کتاب المنتقی عن ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالی انه لم یکفر احداً من اهل القبلة.

وحـکی ابوبکر الرازی مثله عن الکرخی وغیره وقال ابواسحاق کل من یکفرنا فنحن نـکـفـرهـم والا فـلا امـا علی ما هو المختار عندنا وهو ان لا نکفر احداً من اهل القبلة ان الـمـسـائل التی اختلف فیها اهل القبلة من کون اللّٰه تعالی عالماً بعلم او موجداً لفعل العبد او غیـر متحیـز ولا فـی جهة ونحوها لکونه مرئیاً اولا لم یبحث النبی ﷺ عن اعتقاد من حـکـم بـاسـلامـه فیها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان فی صحة دین الاسلام لایتوقف عـلـی مـعرفة الحق فی هذه المسائل وان الخطاء فیها لیس قادحاً فی حقیقة الاسلام اذ لو تـوقف عـلیها وکان الخطأ قادحاً فی تلک الحقیقة لوجب ان یبحث عن کیفیة اعتقادهم فیهـا لـکـن لـم یـجرِ حدیث شئ منها فی زمانه علیه السلام ولا فی زمانهم اصلاً کذا قال صاحب المواقف وشارحه.

﴿ ومـا نـقـل عـن السـلف ﴾ کـابـی حـنیـفة ﴿ مـن الـمنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول علی الکراهة اذ لا کلام فی کراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع ﴾ وحـدیـث صلوا خلف کل بر وفاجر علی تقدیر صحته فهو محمول علی الجواز والجواز لاینـافـی الـکـراهة کما جوز الشارع الطلاق مع کونه ابغض الحلال عند اللّٰه تعالی قال الـنبی ﷺ ابغض الحلال الی اللّٰه تعالی الطلاق ﴿ وهذا ﴾ ای جواز الصلوة خلف الفاجر ﴿ اذا لم یؤد الفسق اوالبدعة الی حد الکفر اما اذا ادی الیه فلا کلام فی عدم جواز الصلوة خلفه ﴾ یعنی لایجوز صلوة المؤمن خلف الکافر عند اهل السنة والجماعة.

﴿ ثـم الـمـعـتـزلة وان جـعـلوا الفاسق غیر مؤمن ﴾ بناء علی ان الاعمال جزء من اصل الایـمـان ویـنـتـفی الکل بانتفاء الجزء لکن لایدخل فی الکفر لان الکفر عندهم عبارة عن

الانـكـار ولـم يتـأتـى الانكار بترك العمل فيثبتون المنزلة بين المنزلتين ﴿ لكنهم يجوزون الصلوة خلفه ﴾ اى خلف غير المؤمن ﴿ لان شرط الامامة عندهم عدم الكفر ﴾ والفاسق التـارك لـلـعـمـل ليس بكافر وان لم يكن مؤمنا كما عرفت وجهه ﴿ لا وجود الايمان ﴾ فيـجـوز صـلـوة الـمـؤمن خلف غير مؤمن عندهم ﴿ بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جـمـيـعـاً ﴾ هـذا تفسير الايمان عندهم فالاعمال جزء من اصل الايمان فبانتفاء الاعمال ينتفى الايمان بهذا المعنى.

﴿ ويـصـلـى ﴾ صـلـوة الجنازة بلفظ المجهول ﴿ على كل بر وفاجر اذا مات الفاجر عـلـى الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لاتدعوا الصلوة ﴾ اى لا تتركوها ﴿ على من مـات من اهل القبلة ﴾ سواء كان براً او فاجراً قال الامام الطحاوى ونرى الصلوة على من مات من الابرار والفجار وان كان يستثنى من هذا العموم البغاة وقطاع الطريق وكذا قاتل نفسه.

اعلم ! ان هـهـنـا مسئلتين ١ - الاولى : حكم الصلوة خلف كل بر وفاجر كما سلف قـال عـلـيـه الـسـلام صـلـوا خـلـف كـل بـر وفـاجـر رواه مـكـحـول عن ابى هريرة واخرجه الـدارقطنى وقال ومكحول لم يلحق اباهريرة وفى اسناده معاوية بن صالح متكلم فيه فهذا الـحـديـث ضعيف من وجهين وقد احتج به مسلم فى صحيحه وخرّج له الدارقطنى ايضا وابـوداود عـن مـكـحـول عن ابى هريرة قال قال رسول الله ﷺ الصلوة واجبة عليكم مع كـل مسـلـم بـراً كـان او فاجراً وان عمل بالكبائر والجهاد واجب عليكم مع كل امير براً كـان او فـاجـراً وان عـمـل بالكبائر وهذا ضعيف ايضا للانقطاع وفى صحيح البخارى ان عبد الله بن عمر كان يصلى خلف الحجاج بن يوسف الثقفى وكذا انس بن مالك وكان الـحـجـاج فاسقاً ظالماً وفى صحيحه ايضاً ان النبى ﷺ قال يصلون لكم فان اصابوا فلكم ولهـم وان اخطأوا فلكم وعليهم وعبد الله بن عمر ان رسول الله ﷺ قال صلوا خلف من قـال لا الـه الا الله وصـلـوا على من مات من اهل لا اله الا الله اخرجه الدارقطنى من طرق وضـعّـفـهـا. لـبـاب الكلام انه يجوز للرجل ان يصلى خلف من لم يعلم منه بدعة ولا فسقاً بـاتـفـاق الائمة وليس من شرط الائتمام ان يعلم المأموم اعتقاد امامه ولا ان يمتحنه فيقول

ماذا تعتقد بل يصلى خلف المستور الحال ولو صلى خلف مبتدع يدعو الى بدعته او فاسق ظاهر الفسق وهو الامام الراتب الذى لايمكنه الصلوة الى خلفه كامام الجمعة والعيدين والامام فى صلوة الحج بعرفة ونحو ذلك فان الماموم يصلى خلفه عند عامة السلف والخلف ومن ترك الجمعة والجماعة خلف الامام الفاجر فهو مبتدع عند اكثر العلماء.

والصحيح انه يصليها ولايعيدها فان الصحابة اذا كانوا يصلون الجمعة والجماعة خلف الائمة الفجار لايعيدونها كما كان عبد الله بن عمر يصلى خلف الحجاج بن يوسف وكذلك انس كما تقدم وكذلك عبد الله بن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن ابى معيط وكان يشرب الخمر وفى الصحيح ان عثمان بن عفان لما حضر صلى بالناس شخص فسأل سائل عثمان انك امام عامة وهذا الذى صلى بالناس امام فتنة فقال ابن اخى ان الصلوة من احسن ما يعمل الناس فاذا احسنوا فاحسن معهم واذا سألوا فاجتنب اسائتهم.

والمسئلة الثانية : حكم صلوة الجنازة على كل بر وفاجر من اهل القبلة قد امر الله تعالى بالاستفسار للمؤمنين فقال تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فامره بالتوحيد والاستغفار لنفسه وللمؤمنين والمؤمنات فالتوحيد اصل الدين والاستغفار للمؤمنين كماله فالدعاء لهم بالمغفرة والرحمة وسائر الخيرات اما واجب او مستحب وهو على نوعين عام وخاص اما العام فظاهر كما فى هذه الآية.

واما الدعاء الخاص فالصلوة على الميت فما من مؤمن يموت الا وقد امر المؤمنون ان يصلوا عليه صلوة الجنازة وهم مامورون فى صلاتهم عليه ان يدعوا له كما روى ابوداود وابن ماجه عن ابى هريرة قال سمعت رسول الله يقول اذا صليتم على الميت فاخلصوا له الدعاء والمطهرون للاسلام قسمان اما مؤمن واما منافق فمن علم نفاقه لم تجز الصلوة عليه والاستغفار له ومن لم يعلم ذلك منه صلى عليه فاذا علم شخص نفاق شخص لم يصل هو عليه وصلى عليه من لم يعلم نفاقه وكان عمر لايصلى على من لا يصلى عليه حذيفة لانه كان فى عزوة تبوك قد عرف المنافقين وقد نهى الله تعالى رسوله

عن الصلوة على المنافقين واخبر انه لايغفر لهم باستغفاره وعلل ذلك بكفرهم بالله ورسوله فمن كان مؤمنا بالله ورسوله لم ينه عن الصلوة عليه ولو كان له من الذنوب الاعتقادية البدعية او العملية او الفجورية كذا قال بعض الاجلة اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك.

واختلفوا فى اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك فمن انكر عن ضروريات الدين فهو كافر بالاتفاق واما اهل القبلة فذهب الاشعرى الى انهم ليسوا بكافرين وبه يشعر ماقال الشافعى لارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفى المنتقى عن ابى حنيفة انه لم يكفر احداً من القبلة وعليه اكثر الفقهاء وقال الاستاذ يكفر من يكفرنا ومن لا فلا.

وقال الرازى لايكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق فى تلك الاصول لكان النبى ﷺ ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعاً كذا قال فى الشرح.

﴿ فان قيل امثال هذه المسائل ﴾ من جواز الصلوة خلف فاجر والصلوة عليه ﴿ انما هى من فروع الفقه ﴾ لكون موضوعها عمل المكلف ﴿ فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب ﴾ بان يقال يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف فاجر مثلا.

﴿ وهذا من الاصول ﴾ اى اصول الكلام لان الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من الكلام ﴿ فجميع مسائل الفقه كذلك ﴾ اى يكون من اصول الكلام فيندرج علم الفروع فى علم الاصول ﴿ قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة ﴾.

والحق ان مسئلة الامامة من الفروع اذ نصب الامام واجب على العباد فيكون من الاحكام المتعلقة بعمل المكلف قال فى الشرح لانزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة نصب الامام الموصوف بالصفات

المخصوصة من فروض الكفايات وهى امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لاينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولاخفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية انتهى لكن لما كان للروافض واهل البدع فى مسائل الامامة اقوال فاسدة واعتقادات كاسدة يتفرع عليها ابطال الشرع جعلها العلماء من الاصول.

﴿على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة﴾ والظرف حال او نعت فيه رمز الى تعريف كلام المتأخرين فاحترز بالقيد الاول عن الفلسفة الالهية وبالقيد الثانى عن كلام المعتزلة واضرابهم ﴿حاول التنبيه على نبذ﴾ اى حصة ﴿من المسائل التى يتميزها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة وغيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه﴾ كوجوب غسل الرجلين وحرمة المتعة وحرمة ادبار الزوجة خلافاً لاهل التشيع وكالمعدوم ليس بشئ خلافاً للمعتزلة وحمل النصوص على ظواهرها بلا تاويل خلافاً للملاحدة وكخرافات الفلاسفة فى الجنة والنار وانكارهم عن علمه تعالى على الجزئيات.

﴿او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف﴾ بلفظ المجهول ﴿عن ذكر الصحابة﴾ بصفة من الصفات ﴿الا بخير﴾ اى بصفة مدح يشير السعد الى الرد على الروافض والمتشيعين حيث قدحوا الصحابة وقد اثنى الله تعالى على الصحابة ورضى عنهم ووعد لهم الحسنى قال الله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم جنات تجرى تحتها الانهار خالدين فيها ابداً ذلك الفوز العظيم التوبة [١٠٠] وقال تعالى: محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً الفتح [٢٩].

وقال تعالى: لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الفتح [١٨] وقال تعالى: ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض، الانفال [٧٢] وقال تعالى: لايستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد

الله الحسنى و الله بما تعملون خبير، الحديد [١٠].

وقال تعالى : للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم و اموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون والذين تبؤوا الدار و الايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولايجدون فی صدورهم حاجة مما اوتوا و يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون والذين جاء وا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذين آمنوا انك رء وف رحيم، الحشر [٨- ١٠]

فهذه الايات تدل على ان الصحابة مستحقون المدح و الثناء فلايذكرون الا بخير.

﴿ لما روى من الاحاديث الصحيحة فی مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لاتسبوا اصحابی فلو ان احدكم ان انفق مثل احد ذهباً ما بلغ مد احدهم ﴾ وهو ربع الصاع ﴿ ولا نصيفه ﴾ هو صاع صغير وضميره عائد لاحدهم او النصيف و النصف واحد و الضمير راجع الى المد روى هذا الحديث فی الصحيحين عن ابی سعيد الخدری قال كان بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمن بن عوف شئ فسبّه خالد فقال رسول الله ﷺ لاتسبوا احداً من اصحابی فان احدكم لو انفق مثل احد ذهباً ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه.

انفرد مسلم بذكر سب خالد لعبد الرحمن دون البخاری فالنبی ﷺ يقول لخالد ونحوه لاتسبوا اصحابی يعنی عبد الرحمٰن و امثاله لان عبد الرحمن و نحوه هم السابقون الاولون وهم الذين اسلموا قبل الفتح وقاتلوا وهم اهل بيعة الرضوان فهم افضل و اخص بصحبته ممن اسلم بعد بيعة الرضوان وهم الذين اسلموا بعد الحديبية و بعد مصالحة النبی ﷺ اهل مكة ومنهم خالد بن الوليد وهؤلاء اسبق ممن تأخر اسلامهم الى فتح مكة وسموا الطلقاء ومنهم ابوسفيانؓ وابناه يزيد ومعاوية و المقصود نهى من له صحبة آخراً ان يسب من له صحبة اولاً لامتيازهم عنهم من الصحبة بما لايمكن ان يشركوهم فيه حتى لو انفق احدهم مثل احد ذهباً ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه فاذا كان حال الذين اسلموا بعد الحديبية وان كان قبل فتح مكة فكيف حال من ليس من الصحبة بحال مع

الصحابة والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار هم الذين انفقوا من قبل الفتح وقاتلوا واهل بيعة الرضوان كلهم منهم وكانوا اكثر من الف واربعمائة.

وقال الحافظ ابوزرعة قبض رسول الله ﷺ عن مائة الف واربعة عشر الفاً من الصحابةؓ

﴿ وكقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم الحديث وكقوله: الله الله فى اصحابى ﴾ اى اتقوا فى شان اصحابى وحقهم ﴿ لاتتخذوهم غرضا ﴾ اى لاتجعلوهم موضع طعن ومحل سب ﴿ من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ﴾ فبسبب حبى احب الصحابة والمرفوع عائد لمن ﴿ ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك فيقرب ان يأخذه ﴾ بالعذاب رواه الترمذى.

واما ما يروى من النبى ﷺ انه قال اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فهو حديث ضعيف قال البزار هذا حديث لا يصح من رسول الله ﷺ وليس هو فى كتب الحديث المعتمدة وفى صحيح مسلم عن جابر قال قيل لعائشة ان ناساً يتناولون اصحاب رسول الله ﷺ حتى ابابكر وعمر فقالت وما تعجبون من هذا انقطع عنهم العمل فاحب الله تعالى ان لاينقطع عنهم الاجر، هذا حديث غريب.

وروى ابن بطة باسناد صحيح عن ابن عباس انه قال لاتسبوا اصحاب رسول الله ﷺ فلمقام احدهم ساعة يعنى من النبى ﷺ خير من عمل احدكم اربعين سنة وفى رواية وكيع خير من عبادة احدكم عمره وفى الصحيحين من حديث عمران بن حصين وغيره ان رسول الله ﷺ قال خير الناس خيرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال عمران فلا ادرى اذكر بعد قرنه قرنين او ثلاثة هذا صحيح وفى صحيح مسلم عن جابر ان النبى ﷺ قال لايدخل النار واحد بايع تحت الشجرة وقال تعالى لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة ولقد صدق ابن مسعود فى وصفهم حيث قال ان الله نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه وابتعثه برسالته ثم نظر فى قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب اصحابه خير

قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه فمارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه سيئاً فهو عند الله سيئ هذا حسن موقوف. ولذا قد جعل الله تعالى ايمان الامة المرحومة معياراً لايمان اهل الكتاب فقال تعالى فان آمنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا يعنی فان آمنوا ايماناً مثل ايمانكم فقد اهتدوا.

وقال فی شرح المقاصد قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع فی الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذاً من ذلك الامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التی توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية فی باب البغاة عليها اذ ليس فی ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا علیؓ لم نكن نعرف السيرة فی الخوارج وكان النبی ﷺ خص علياً بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضاً لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما رأوا من معاملة علیؓ على وفقها من غير تغير انتهى. ﴿ ثم فی مناقب كل من ابی بكر وعمر وعثمان وعلیؓ ﴾ كما سلف مناقبهم حين اثبات خلافتهم على ترتيب فضيلتهم ﴿ والحسن والحسين ﴾ هما سيدا شباب اهل الجنة ﴿ وغيرهم من اكابر الصحابة ﴾ كعائشة ام المؤمنين وغيرها من المهاجرين والانصار رضی الله عنهم تعالى.

﴿ احاديث صحيحة ﴾ فانقلت ان ما وقع بين الصحابة من المنازعات فی المعاملات والمحاربات كحرب الجمل وحرب صفين على الوجه المسطور فی كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وطلب الملك والرياسة فكيف لايذكرون الا بخير دفعه السيد بقوله :

﴿ وما وقع بينهم من المنازعات ﴾ فی المعاملات ﴿ والمحاربات فله محامل وتاويلات ﴾ حاصله ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ﷺ ذكروا لها محامل وتاويلات وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة فی حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم

والانصار والمبشرین بالثواب فی دار القرار قال فی الشرح نزاع معاویة لم یکن فی امامة علی بل فی انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رضی الله عنه انتهی.

لباب الکلام : ان الامامة بعد عثمان ثبتت لعلی بمبایعة الصحابة سوی معاویة واهل الشام قال فی الشرح ثم اجتمع الناس بعد ثلاثة ایام وقیل خمسة ایام علی علی رضی الله عنه والتمسوا منه القیام بامر الخلافة لکونه اولی الناس بذلک وافضلهم فی ذلک الزمان فقبله بعد امتناع کثیر ومدافعة طویلة وبایعه جماعة ممن حضر کخزیمة بن ثابت وابی الهیثم بن التیهان ومحمد مسلم وعمار وابی موسی الاشعری وعبد الله بن عباس وغیرهم وکذا طلحة والزبیر وقد صحت توبتهما من مخالفه وبایعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابی وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا فی هذا المعنی من الاحادیث.

وبالجملة انعقدت خلافته بالبیعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت علیه احادیث کقوله علیه السلام الخلافة بعدی ثلاثون سنة وقوله : لعلی رضی الله عنه انک تقاتل الناکبین والمارقین والقاسطین ولقوله لعمار رضی الله عنه تقتلک الفئة الباغیة وقد قتل یوم صفین تحت رایة علی رضی الله عنه ومن المتکلمین من یدعی الاجماع علی خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشوری علی ان الخلافة لعثمان او علی رضی الله عنه وهو اجماع علی انه لو لا عثمان فهی لعلی رضی الله عنه فحین خرج عثمان من البین بالقتل بقی لعلی بالاجماع انتهی. واذا عرفت هذا فمعاویة لیس بامام حق قبل تفویض الحسن الخلافة لمعاویة وقد وقع حربان بین الخلافة الرابعة ومعاویة حرب الجمل قاتل علی رضی الله عنه ثلث فرق من المسلمین علی ما قال النبی صلی الله علیه وسلم انک تقاتل الناکبین والمارقین والقاسطین فالناکثون هم الذین نکثوا العهد والبیعة خرجوا الی البصرة ومقدمهم طلحة والزبیر وقاتلوا علیاً بعسکر مقدمهم عائشة فی هودج علی جمل اخذ بخطامه کعب بن مسور رضی الله عنه فسمی ذلک الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذین نزعوا الید عن طاعة علی رضی الله عنه بعد ما بایعوه وتابعوه فی حرب اهل الشام زعماً منهم انه کفر حیث رضی بالتحکیم.

وذلک انه لما طالت محاربة علی رضی الله عنه ومعاویة بصفین واستمرت اتفق الفریقان علی

تحکیم ابی موسی الاشعری وعمر بن العاص فی امر الخلافة وعلی الرضا بما یریانه واجتمع الخوارج علی عبد الله بن وهب الراسبی وساروا الی نهروان وسار الیهم علیؓ بعسکره وکسرهم وقتل الکثیر منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاویة واتباعه الذین اجتمعوا علیه وعدلوا عن طریق الحق الذی هو بیعة علیؓ والدخول تحت طاعته وصفین قریة من قری الروم علی غلوة من الفرات ودامت الحرب شهوراً فسمی ذلك الحرب حرب صفین.

والذی اتفق علیه اهل الحق ان المصیب فی جمیع ذلك علیؓ لما ثبت من امامته ببیعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بینه وبین المخالفین سیما معاویة واحزابه وتکاثر الاخبار فی کون الحق معه وما وقع علیه من الاتفاق حتی من الاعداء الی انه افضل زمانه وانه لا حق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم علی الامام الحق بشبهة وهی ترکه القصاص من قتلة عثمان وکقول علیؓ اخواننا بغوا علینا ولیسوا کفاراً ولا فسقة ولاظلمة لما لهم من التاویل وان کان باطلا فغایة الامر انهم اخطأوا فی الاجتهاد وذلك لایوجب التفسیق فضلا عن التکفیر ولهذا منع علیؓ اصحابه عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علینا کیف وقد صح ندم طلحة والزبیر وانصراف الزبیر عن الحرب واشتهر ندم عائشة والمحققون من اصحابنا ان حرب جمل کانت فلتة من غیر قصد من الفریقین بل کانت تهیجا من قتلة عثمان حیث صاروا فرقتین واختلطوا بالعسکرین واقاموا الحرب خوفاً من القصاص وقصد عائشة لم یکن الا اصلاح الطائفتین وتسکین الفتنة فوقعت فی الحرب کذا قال الشارح فی الشرح.

﴿ فسبهم والطعن فیهم ان کان ممن یخالف الادلة القطعیة فکفر کقذف عائشة بالزنا ﴾ لانه قد ثبت بالکتاب طهارتها ﴿ والا فبدعة ﴾ ظلماء ﴿ وفسق وبالجملة لم ینقل عن السلف المجتهدین والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویة واحزابه لان غایة امرهم البغی والخروج علی الامام ﴾ وهو علیؓ حین ثبتت امامته ببیعة اهل الحل والعقد بعد الخلیفة الثالث وهو لا یوجب اللعن ﴿ واختلفوا فی یزید بن معاویة حتی ذکر فی الخلاصة وغیرها انه لاینبغی اللعن علیه ولا علی الحجاج بن یوسف لان النبی ﷺ نهی

عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة ﴾ وان كان يزيد اظلم الناس على اهل البيت والحجاج اقتل الناس حيث قتل مائة الف وعشرين الفاً.

قال صاحب النبراس طلب سعيد بن جبير التابعی الجليل من مسافة بعيدة وامر بقتله فاستقبل القبلة وقال انی وجهت وجهی للذين فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفوه عن القبلة قال اينما تولوا فثم وجه الله قال اطرحوه على الارض منكوساً قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم فقتله ودعا عليه سعيد عند قتله فلم يستطع قتل احد بعده ولم يعش الاخمسة عشر يوماً وكان اذا نام استيقظ فزعاً وقال اخذنی سعيد بدمه وعن عمر بن عبد العزيز قال رئيت فی المنام جيفة ملقاة فقلت ما انت قال انا الحجاج قدمت على الله فوجدته شديد العقاب فقتلنی بكل قتلة قتلته انتهى.

﴿ وما نقل من النبی عليه السلام من اللعن لبعض اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لايعلمه غيره ﴾ فجاز انه علم موته على الكفر واللعن على الكفرة جائز والحق فی هذا المقام ماذكر صاحب المشكوة وهو ان النبی ﷺ قال اللهم انی اتخذ عندك عهداً لن تخلفه فانما انا بشر فایّ المؤمنين آذيته شتمته لعنته جلدته فاجعلها له صلوة وزكوة وقربة تقربه بها اليك يوم القيامة رواه مسلم فعلنة النبی ﷺ على المؤمنين رحمة عليهم وطهارة لهم فلا حجة فيه لغيره على جواز اللعن.

﴿ وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه ورضی به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبی ﷺ مما تواتر معناه وان كان تفاصيله احاداً فنحن لا نتوقف فی شانه بل فی ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ﴾.

وقد جوز اللعن عليه الامام الرابع احمد بن حنبل مستدلا بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فی الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله وقد افسد يزيد فی زمان حكومته لم يبق مثل ذلك قبله فی امة محمد ﷺ والقاضی ابويعلى متمسكاً بقوله من اخاف اهل المدينة اخافه الله تعالى وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رواه مسلم وقد صح ان يزيد ارسل الجيش الى مدينة حتى قتلوا اهلها وقتلوا صفوة من

الصحابة ومن غيرهم وظلموا ظلماً عظيماً فيها وتسمى هذه الواقعة وقعة الحرة وفرط الحب مع اهل بيت النبى ﷺ وحب الصحابة واهل المدينة يقتضى ان يلعن يزيد واعوانه ومن دخل فى جيشه.

وقال الامام الغزالى فى الاحياء فى لعنة الاشخاص خطر فلنجتنبه ولا خطر فى السكوت عن لعنة ابليس فضلاً عن غيره انتهى وان شئت زيادة تفصيل فراجع كتابنا المسمى بنشر اللآلى شرح بدء الامالى. ﴿ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام حيث قال ابوبكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وابوعبيدة بن الجراح فى الجنة﴾ وقال فى الشرح حديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواتر ثم ذكر هؤلاء وكلهم من قريش.

﴿وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة﴾ وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدراً واحداً والحديبية من اهل الجنة ﴿وسائر الصحابة لايذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين﴾ من الثواب بسبب صحبة النبى ﷺ وزمان نزول الوحى ﴿ولانشهد بالجنة والنار لاحد بعينه﴾ بشخصه سوى ما نص به النبى ﷺ نهى النبى ﷺ وانما قيد بقوله بعينه احترازاً عن الشهادة على النوع فانه جائز كالمؤمن فان مناط الشهادة فيه الوصف اشار اليه بقوله :

﴿بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار﴾ بنص الكتاب والسنة قال الشارح حكم المؤمن الخلود فى الجنة وحكم الكافر الخلود فى النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو اوالشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق انتهى. ﴿ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر لانه﴾ اى المسح عليهما.

﴿ وان كان زيادة على الكتاب ﴾ لان فيه غسل الرجلين مطلقاً من غير تقييد بكونهما مجردين عن الخفين ﴿ لكنه بالخبر المشهور ﴾ والزيادة على الكتاب بالحديث المشهور جائز باتفاق ائمة الاصول ﴿ وسئل عن على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله ﷺ ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوماً وليلة للمقيم وروى ابوبكر عن رسول الله انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما ﴾ وتوضيح الكلام مبسوط فى الفقه.

﴿ وقال الحسن ﴾ البصرى التابعى ﴿ ادركت سبعين نفراً من الصحابة يرون المسح على الخفين ﴾ اى يعتقدون جواز المسح على الخفين ﴿ ولهذا قال ابوحنيفة ما قلت بالمسح على الخفين ﴾ اى ما اعتقدت بجواز المسح على الخفين ﴿ حتى جاء نى فيه مثل ضوء النهار ﴾ اى الدليل الواضح من الاحاديث والآثار ﴿ وقال الكرخى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاء ت فيه فى حيز التواتر ﴾ اى فى موضع التواتر ومكانه يعنى تواترها غير مجزوم فلم يجزم بالكفر ايضاً.

﴿ وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة ﴾ باتفاق اهل السنة والجماعة واختلفوا فى كيفية البدعة فعند البعض بدعة فسق وبدعة كفر عند بعضهم ﴿ حتى سئل عن انس بن مالك ﴾ خادم رسول الله ﷺ خدمه عشر سنين عن السنة ﴿ والجماعة ﴾ وعلامتها ﴿ فقال ان تحب الشيخين ﴾ ابا بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ﴿ ولا تطعن فى الختنين ﴾ والختن زوج البنت ﴿ وتمسح على الخفين ﴾

ولباب الكلام فى هذا المقام ان المسح على الخفين سنة متواترة من رسول الله ﷺ والرافضة تخالف هذه السنة المتواترة والتفصيل مفوض الى كتب الفقه ﴿ ولا يحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخذف ﴾ وهو اناء من الطين المطبوخ ﴿ فيحدث فيه ﴾ اى الماء الذى القى فيه التمر او الزبيب ﴿ لذع ﴾ حدة الطعم.

﴿ كما فى الفقاع ﴾ بالضم والتشديد هو شراب مسكر يتخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة ﴿ وكانه نهى عن ذلك ﴾ اى النبيذ ﴿ فى بدء الاسلام ﴾ اى فى ابتداء

اشتهار الاسلام وهو فی دار الهجرة ﴿ لما كانت الجوار ﴾ جمع جرة وهی اناء من الخذف.

﴿ اوانی الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافاً للروافض ﴾ حيث يقولون بحرمته ﴿ وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكراً فان القول بحرمة قليله و كثيره مما ذهب كثير من اهل السنة ولايبلغ ولی درجة الانبياء عليهم السلام ﴾ الولی هو المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصی المعرض عن الانهماك فی اللذات والشهوات.

﴿ لان الانبياء معصومون ﴾ عن ارتكاب المعاصی قال النبی ﷺ المعصوم من عصمه الله تعالى بخلاف الولی فانه غير معصوم بناء على ان العصمة من خواص الانبياء ﴿ مامونون عن خوف الخاتمة ﴾ بخلاف الاولياء فان كثيراً منهم قد ازله الشيطان فاضله عن الايمان كبلعم بن باعور كما ذكر الله تعالى حاله فی القرآن والمراد بعدم خوف الاولياء وحزنهم فی قوله تعالى الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون فی يوم القيامة لا فی الدنيا.

﴿ مكرمون بالوحی ﴾ بخلاف الاولياء ﴿ ومشاهدة الملك ﴾ حيث رأى النبی جبرئيل مرتين على صورته ﴿ مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام ﴾ بخلاف الاولياء.

﴿ بعد الاتصاف ﴾ ای بعد اتصاف الانبياء ﴿ بكمالات الاولياء ﴾ وما قيل ان الولی يرشد الانام ايضاً فنقول ان ارشاد النبی على اضعاف من ارشاد الولی بل ارشاده بمتابعة النبی وباستفاضة الكمالات من جنابه ﴿ فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولی افضل من النبی كفر وضلال ﴾ قال فی الشرح حكى عن بعض الكرامية ان الولی قد يبلغ درجة النبی بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولی لايبلغ درجة النبی لان النبوة لاتكون بدون الولاية انتهى.

﴿ نعم قد يتردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبی متصف

بالمرتبتين ﴾ قال فى الشرح نعم قد يقع تردد فى ان نبوة النبى افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى.

وفى كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لايصح مطلقاً وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبى افضل من نبوته انتهى.

خلاصة الكلام فى هذا المقام اَن اهل العلم اختلفوا فى ان نبوة النبى افضل او ولايته بعد اتفاقهم على ان النبى افضل من الولى فذهب الصوفية الى ان ولايته افضل بوجوه الاول ان الولاية توجه العبد الى خالقه فقط والنبوة توسط بين الخالق ومخلوقاته والثانى ان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لاينقطع فان كمالات اولياء الامة من آثار ولاية النبى بعد موته. والثالث الولاية كمال باطنى والنبوة كمال ظاهرى والاول اشرف من الثانى وذهب بعض العلماء الى ان نبوته افضل من ولايته لانها صفة لايشاركه فيها غيره وبها يتفضل فى قرب الحق سبحانه على غيره بخلاف صفة الولاية كذا قال صاحب النبراس.

﴿ وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى ﴾ بل النبى الواحد افضل من جميع الاولياء.

﴿ ولايصل العبد مادام عاقلاً بالغاً الى حيث يسقط عنه الامر والنهى لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف ﴾ قال تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ﴿ واجماع المجتهدين على ذلك ﴾ اى على عدم سقوط الاوامر والنواهى عن العاقل البالغ.

﴿ وذهب بعض الاباحين ﴾ هم اباحوا المحرمات من الخمر والزنا ونحو ذلك ﴿ الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق ﴾ اذ ايمان المنافق غير مقبول ﴿ سقط عنه الامر والنهى ولايدخله اللّٰه تعالى النار بارتكاب الكبائر ﴾.

قال فى الشرح وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره الذنب ولايدخل النار

بارتكاب الكبيرة و هذا فاسد باجماع المسلمين للوجهين المذكورين آنفاً.

﴿ وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس فی المحبة و الايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى صلی الله عليه وسلم مع ان التكاليف فی حقهم اتم و اكمل ﴾ حتى يعاقبون بادنى زلة بل بترك الافضل ولهذا قالوا حسنات الابرار سيئات المقربين.

﴿ وقوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب ﴾ استدلال اهل الاباحة بهذا الحديث على مدعاهم فدفعه السعد بقوله ﴿ فمعناه انه تعالى عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرارها ﴾ لا بمعنى انه ارتكب ذنباً ولم يضره ذلك الذنب وهذا على تسليم صحة هذا الحديث وقد نص بعض الثقاة ان هذا الحديث لم يجده ولا بمعناه.

﴿ **والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها** ما لم يصرف عنها دليل قطعی كما فی الآيات التی تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك ﴾ والكاف متعلق بالمنفی يعنی ان آية الكتاب و الحديث النبوی تحمل على معانيها المفهومة بحسب الوضع اللغوی الشائع فی العرب و الوضع الشرعی المعروف عند اهل الاسلام ما لم يمنع عن الحمل على هذه المعانی دليل قطعی من الكتاب و السنة او الدليل العقلی او الاجماع كما وجد مانع فی الآيات الدالة بحسب ظاهرها بالجهة و الجسمية فيصرفها عن الظاهر بناء على ان كل واحدة من الجسمية و الجهة منافية للالوهية و الوجوب الذاتی وقد تقدم الكلام فی علم المتشابهات فتذكر ﴿ لايقال هذه ﴾ ای الآيات الدالة على الجسمية والجهة.

﴿ ليست من النصوص ﴾ التی اصطلح عليها الاصوليون ﴿ بل ﴾ هی ﴿ من المتشابهات ﴾

اعلم ! ان كلامه تعالى و كلام رسوله باعتبار ظهور معناه على اربعة وجوه، ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر مراده نظراً الى صيغة اللفظ والنص ظاهر فی نفسه وبالسوق قال تعالى احل الله البيع وحرم الربا وهو ظاهر فی الحل والحرمة ونص فی التفرقة بين البيع والربا لانه مسوق لرد الكفار فی قولهم انما البيع مثل الربا والمفسر ما بلغ

فی الظهور الی ان لم یقبل التاویل کآیات حشر الاموات و التخصیص کقوله تعالی فسجد الملائکة کلهم اجمعون و المحکم ما لایقبل النسخ کقوله تعالی الجهاد ماض الی یوم القیامة.

و کذا کلام الشارع باعتبار خفاء معناه اربعة اقسام خفی ومشکل ومجمل و متشابه فالخفی ما لایظهر المراد منه لعارض غیر الصیغة کقوله تعالی السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما فانها خفیة فی النباش و الخفاء العارضی وهو تسمیة النباش باسم غیر السارق ثم یظهر بادنی التأمل انه اقل جنایة من السارق لانه اخذ ما لایحتاج الیه الاحیاء فلا یقطع یده، والمشکل ما یدرك معناه الخفی بعد التأمل التام کقوله تعالی نسائکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم والمجمل ما لایتبین المقصود منه الا ببیان الشارع کقوله تعالی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة فان معناهما المقصود عرف ببیان النبی ﷺ.

والمتشابه ما انقطع الرجاء من معرفة معناه کالمقطعات القرآنیة عند السلف و کالآیات الدالة علی الجسمیة و الجهة ونحو ذلك ﴿ لانا نقول المراد بالنص ههنا لیس ما یقابل الظاهر والمفسر والمحکم بل ما یعم اقسام النظم وعلی ما هو المتعارف ﴾ فی عرعام

﴿ والعدول عنها ﴾ ای عن النصوص ﴿ الظواهر الی معان یدعیها اهل الباطن وهم الملاحدة ﴾ وهم قوم ظاهرهم رفض وباطنهم کفر وغرضهم ابطال دین الاسلام وهم مجوس فارس ﴿ وسموا الباطنیة لادعائهم ان النصوص لیست علی ظواهرها بل لها معان باطنیة لایعرفها الا المعلم ﴾ هو الامام المعصوم الخفی عن عامة الخلق ویزعمون ان لهم رأیا یاخذ العلم عن الامام ویعلمهم فمعنی الصلوة مناجات الرب باحضار القلب لا هذه الحرکات المخصوصة بالجوارح ومعنی الصوم قهر النفس التی هی عدو الله تعالی لا بمعنی الحبس عن المفطرات الثلثة ومعنی الجنة راحة البدن عن تکلیف الشرع و النار مشقة التکلیف ومعنی الوضوء محبة الامام لا بمعنی غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس والغسل تجدید العهد مع الامام لا بمعنی صب الماء علی جمیع البدن.

﴿ وقصدهم ﴾ ای مقصودهم ﴿ بذلك نفی الشریعة بالکلیة ﴾ حیث قالوا ان جمیع

ما فهمه علماء الشريعة المطهرة من معانی نصوص الكتاب و السنة غلط كما ذكرنا بعض مزعوماتهم ﴿ الحاد ای ميل وعدول عن الاسلام و اتصال و اتصاف بكفر لكونه تكذيباً للنبی فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك ﴾ والجملة صفة الدقائق ﴿ يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ﴾ صفة ثانية للدقائق.

﴿ فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ﴾ ای خالص معرفة الحق سبحانه و تعالى قال النبی لكل آية ظهر وبطن ومنه قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه افناء الصفات البشرية ومنه قوله تعالى فاخلع نعليك انه امر بترك الدنيا والآخرة فی حب الله تعالى ومنه قوله تعالى ففروا الى الله امر بالفناء فيه كذا فی النبراس.

﴿ ورد النصوص بان ينكر الاحكام التی دلت عليها النصوص القطعية ﴾ التی لا تحتمل التاويل ﴿ من الكتاب والسنة ﴾ المتواترة ﴿ كحشر الاجساد مثلا كفر ﴾ من اوّل الجنة والنار باللذة والالم الروحانيين كالفلاسفة اليونانية فهو كافر لانكاره عن النصوص القطعية.

﴿ لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله ﴾ حيث انكر عن الاحكام الثابتة بالكتاب والسنة ﴿ فمن قذف عائشة بالزنا كفر ﴾ لانه تعالى قد برّأها فی الآيات من سورة النور .

﴿ واستحلال المعصية ﴾ ای اعتقاد حلها ﴿ صغيرة كانت او كبيرة كفر ﴾ لكونه تكذيباً للشارع ﴿ اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعی ﴾ من الكتاب والسنة المتواترة مثال الاول كالخمر والثانی كوضع الحديث قال النبی ﷺ من كذب علّی متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ﴿ وقد علم ذلك مما سبق ﴾ فيه ايماء الى الاعتراض.

حاصله ان هذا الحكم قد علم من قوله فيما تقدم ٨٧- والاستحلال كفر فما الفائدة فی الاعادة ثانياً قلنا : وجه الاعادة انه ساق الكلام فيما تقدم فی استحلال الكبيرة وههنا مسوق فی استحلال المعصية مطلقاً ففيه تعميم بعد التخصيص.

﴿ والاستهانة بها ﴾ ای بالمعصية ﴿ كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك ﴾

اى كل واحد من الاستهانة والاستهزاء ﴿ من امارات التكذيب ﴾ والتكذيب كفر ﴿ وعلى هذه الاصول ﴾ هى كفر المستحل والمستهن والمستهزئ ﴿ يتفرع ما ذكر فى الفتاوى ﴾ اى فتاوى علماء ما وراء النهر من الاحناف ﴿ من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمته لعينه ﴾ مثل الزنا ﴿ وقد ثبت بدليل قطعى ﴾ كلحم الخنزير ﴿ يكفر ﴾ لانكاره عن الدليل القطعى والنص الصريح ﴿ والا فلا ﴾ وان لم يكن حرمته لعينه بل لغيره كالاكل فى نهار رمضان فان حرمته لاجل الوقت فلا يكفر.

﴿ بان يكون حرمته لغيره ﴾ كوطئ امرأته الحائض فان حرمته لاجل اذى الدم ﴿ او ثبت بدليل ظنى ﴾ وهو مكروه تحريمى كاكل الخصيتين ﴿ وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً ﴾ مطلقاً ﴿ وقد علم فى دين النبى تحريمه كنكاح ذوى الارحام او شرب الخمر او اكل الميتة او الخنزير من غير ضرورة ﴾ قيد به ايماء الى ان اكل الميتة حالة المخمصة جائز بنص القرآن.

﴿ فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ﴾ بدون الاستهانة ﴿ ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر ﴾ وشرب النبيذ مباح على قواعد اهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام على ما ذهب اليه كثير من اهل السنة كما سلف ﴿ واما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل ﴾ على خاله ﴿ لايكفر ﴾ لعدم وجود التكذيب .

﴿ ولو تمنى ان لايكون الخمر حراماً او لايكون صوم رمضان فرضاً لما شق عليه لايكفر ﴾ لو لم يقل على سبيل التهاون والاستهزاء ولو قال به يكفر اذ الاستهزاء على مطلق حكم من احكام الشريعة كفر ﴿ بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا او قتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ﴾ اى كل واحد من الزنا وقتل النفس

﴿ بغير حق ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ﴾ خبر بعد خبر اذ دوام الحرمة يشهد على ان الحكمة اقتضت الحرمة المؤبدة مع قطع اللحظ عن الازمنة والاشخاص.

﴿ ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربه تعالى ﴾ والجهل بالرب كفر ﴿ وذكر الامام السرخسى فى كتاب

الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر ﴾ حيث قال تعالى فاعتزلوا النساء فی المحيض وقال تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن قد جمع الله تعالی ههنا بين الامر والنهی تاكيدا وتحذيراً بخلاف باقی الاحكام حيث اكتفى فيه باحدهما.

﴿ وفی النوادر عن محمد انه لايكفر هو الصحيح ﴾ لانه يحتمل ان يكون النهی لاجل الاستقذار لا للتحريم ﴿ وفی استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح ﴾ بناء على ان حرمتها قياس على حرمة وطی الحائض بعلة التلويث بالقذر ولم تثبت بنص الكتاب والسنة المتواترة بل باحاديث ضعاف ﴿ ومن وصف الله تعالى بما لايليق ﴾ كالجهل والكذب والفقر والزوجة والولد ﴿ او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده ووعيده يكفر ﴾ وهو ظاهر عند العقول السليمة ﴿ وكذا لو تمنى ان لايكون نبی من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة ﴾ لان استخفاف النبی وعداوته كفر بواح.

﴿ وكذا ﴾ ای يكفر ﴿ لو ضحك على وجه الرضاء فيمن تكلم بالكفر ﴾ بناء على ان الرضاء بالكفر كفر ﴿ وكذا ﴾ ای يكفر ﴿ لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً ﴾ الجالس والسائلون لاستهزائهم على الشريعة والاستهزاء بها كفر بالاتفاق ﴿ وكذا لو امر رجلاً ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره بكفره وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها ﴾ يعنی الآمر والعازم والمفتی يكفرون لان اختيار الكفر للغير كفر على الاصح.

﴿ وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله ﴾ لا ستخفافه باسم الله وقد سبق ان الاستخفاف باسمه تعالى كفر ﴿ وكذا لو صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمداً ﴾ والسهو والنسيان معفو وجه كفرهما ان الاستخفاف بعبادة الله تعالى كفر الاول منصوص عن الامام الاعظم وكفر الثانی منقول عن الفقيه ابی الليث والصدر الشهيد.

﴿ وان وافق ذلك القبلة ﴾ بناء على ان الاعمال بالنية ﴿ وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا ﴾ بان التكلم بها لابأس فيه ﴿ لا اعتقادا ﴾ قيد به لانه اذا تكلم بها اعتقاداً فكفره ظاهر لايفتقر الى الذكر ﴿ الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه

لاييأس من روح الا القوم الكافرون ﴾ اقتباس من الكريمة قال تعالى حكاية يعقوب يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه ولا تيأسوا من روح الله انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون ﴿ والامن من الله ﴾ اى من مكر الله ﴿ كفر لانه لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون ﴾ اقتباس من قوله تعالى ايضاً للاستدلال على الحكم المذكور.

لباب الكلام : ان العبد المؤمن لابد ان يكون بين الاياس والامن واليأس الخوف والامن الرجاء فيجب ان يكون العبد خائفاً وراجياً فالخوف المحمود الصادق ما حال بين صاحبه وبين محارم الله تعالى فاذا تجاوز ذلك حنيف منه اليأس والرجاء المحمود رجاء رجل عمل بطاعة الله تعالى على نور من الله تعالى فهو راج لثوابه او رجل اذنب ذنباً ثم تاب منه الى الله تعالى فهو راج لمغفرته قال الله تعالى ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم واما اذا كان الرجل متمادياً فى التفريط والخطايا يرجو رحمة الله بلا عمل فهذا هو الرجاء الكاذب .

قال بعض الاجلة الخوف والرجاء كجناحى الطائر اذ استويا استوى الطير وتم طيرانه واذا نقص احدهما وقع فيه النقص واذا ذهبا صار الطير فى حد الموت وقد مدح الله تعالى الخوف والرجاء بقوله امّن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وقال تعالى تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا.

﴿ فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار ياس من الله تعالى وبان المطيع فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلى كافراً مطيعاً كان او عاصياً لانه اما آمن على تقدير كونه مطيعاً او آيس ﴾ ان كان عاصياً ﴿ ومن قواعد اهل السنة ان لايكفر ﴾ مبنى للمفعول من التكفير والتفعيل للنسبة كما فى فسقت زيداً ﴿ احد ﴾ نائب الفاعل.

﴿ من اهل القبلة ﴾ وهو من يصلى الى الكعبة لغة ومن يصدق بضروريات الدين اصطلاحاً وقد سلف تفصيله فتذكر وبالجملة مسئلة اليأس والامن تقتضى كفر المعتزلى وقاعدة اهل السنة تدل على عدم كفره وهل هذا الا التهافت ﴿ قلنا هذا ﴾ اى الجزم المذكور للمعتزلى.

﴿ ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لاييائس ان يوفقه الله تعالى للتوبة

والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لايأمن من ان يخذله الله تعالى فيكتب المعاصى ﴾ فيوخذ بها فلا يحصل الامن﴿ وبهذا ﴾ اى بالجواب المذكور.

﴿ يظهر الجواب لما قيل ﴾ فى الاعتراض ﴿ ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافراً ﴾ بناء لوجهين الى الاول اشار بقوله ﴿ لياسه من رحمة الله ﴾ لانه اعتقد ان خلوده فى النار واجب على الله تعالى بناء على مذهبه من ان عقاب العاصى واجب عليه تعالى وان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار واشارالى الثانى بقوله ﴿ ولاعتقاده انه ليس بمؤمن ﴾ بناء على ان العمل جزء من الايمان والعمل عندهم يعم الفعل والترك وبانتفاء الجزء ينتفى الكل.

﴿ وذلك ﴾ اى ظهور الجواب ثابت ﴿ لانا لانسلم ان اعتقاده استحقاق النار يستلزم اليأس ﴾ لانه يعتقد انه لو حصل له توفيق التوبة لزال عنه استحقاقه النار لان الاستحقاق انما يكون على تقدير عدم التوبة وهى تمحو الاستحقاق ﴿ و﴾ لانسلم ﴿ ان اعتقاده عدم ايمانه ﴾ فهو عطف على قوله ان اعتقاده ﴿ المفسر ﴾ عند المعتزلة.

﴿ بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء ﴾ علة لقوله اعتقاد عدم ايمانه ﴿ على انتفاء الاعمال ﴾ بسبب ارتكاب الكبيرة والعمل عندهم يعم الفعل والترك ﴿ يوجب الكفر ﴾ خبر ان يعنى لانسلم ان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع الامور الثلثة يوجب الكفر.

اما عند المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين فتارك العمل ليس بمؤمن ولا كافر.

واما عند اهل السنة والجماعة فالاعمال غير داخلة فى الايمان فبانتفائها لاينتفى الايمان ﴿ هذا ﴾ اى خذ هذا.

﴿ والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القلبة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية اى رؤية الله تعالى فى الآخرة او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل﴾ لان القول الاول يحكم بعدم تكفير اهل القبلة والثانى يحكم بتكفيرهم والمحل الواحد لايحمل النقيضين وحل الاشكال ان القائل بعدم التكفير هو الاشعرى واتباعه والامام الاعظم والقائل بالتكفير الفقهاء العظام فلا اشكال لعدم اتحاد القائل

بهذين القولين.

﴿ وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر ﴾ الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضروری والاستدلالی ﴿ لقوله عليه السلام من اتی كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد ﴾ عن ابی هريرة ان النبی ﷺ قال من اتی عرّافاً او كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد رواه احمد فی مسنده والمنجم يدخل فی اسم العرّاف عند بعض العلماء وعند بعضهم هو فی معناه فاذا كانت هذه حال السائل فكيف بالمسئول وفی الصحيحين ومسند الامام احمد عن عائشة قالت سئل رسول الله عن الكهان فقال ليسوا بشئ فقالوا يارسول الله انهم يحدثون بشئ يكون حقاً فقال رسول الله تلك الكلمة من الحق يخطفها الجنی فيقرّها فی اذن وليّه فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة ﴿ والكاهن هو الذی يخبر عن الكوائن ﴾ عن الحوادث ﴿ فی مستقبل الزمان ﴾ ای عما يحدث فی الزمان المستقبل ﴿ ويدعی معرفة الاسرار ﴾ فی الضمائر ﴿ ومطالعة علم الغيب ﴾ ای معلومه.

﴿ وكان فی العرب كهنة يدعون معرفة الامور ﴾ بيان اقسام الكهنة فمنهم من كان يزعم انه له رئيّا من الجن ﴾ بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء بمعنى الرفيع من الجن.

﴿ وتابعةً ﴾ عطف على رئياً يعنی هذا الجن يتبعه ويذهب معه اينما يذهب هو ﴿ ويلقی ﴾ ای ذلك الجن ﴿ اليه ﴾ ای الی الكاهن ﴿ الاخبار ﴾ الحالية والمستقبلة اما الحالية فلان الجنات يصيرون فی اقطار العالم فيأتين بما يبصرون ويسمعون واما المستقبلة فلما جاء فی الحديث فی البخاری ومسلم وغيرهما انه تعالى يوحی الی الملائكة بما قضى به من الامور المستقبلة فيتذاكرونها تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل ان يصيبهم الشهاب فيخلطون معه الكذب ويخبرون به الكهنة فيصدق الكاهن بالكلمة التی بلغت من السماء والكهنة يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر بواح بنصوص الكتاب.

﴿ ومنهم من يزعم انه يدرك الامور بفهم اعطيه ﴾ وهذا هو دعوى علم الغيب وهو

كفر بلاريب ﴿ والمنجم ﴾ اى العالم بعلم النجوم ﴿ اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن ﴾ فهو كافر مثله ﴿ وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لاسبيل اليه للعباد ﴾

وقد سلف ان الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضرورى والاستدلالى وقد خص الله تعالى ذاته المقدسة بالعلم بالغيب حيث قال تعالى لايعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله وقال تعالى وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو وقال تعالى ما تدرى نفس ما ذا تكسب غداً وغير ذلك فمن ادعى علمه بالغيب ومن صدق المدعى فقد كفروا بما انزل الله تعالى على نبيه والكاهن بقسميه والمنجم كافران لادعائهما علم الغيب لغيره تعالى:

﴿ الا باعلام منه ﴾ لكن باعلامه تعالى للنبى بطريق الوحى الجلى او الخفى ﴿ او الهام بطريق المعجزة ﴾ للنبى ﴿ او الكرامة ﴾ للولى ﴿ او ارشاد الى الاستدلال ﴾ عطف على اعلام ﴿ بالامارات ﴾ اى العلامات ﴿ فيما يمكن فيه ذلك ﴾ اى فى موضع يمكن فيه الاستدلال بالامارات بخلاف ما لم يمكن الاستدلال عليه كالعلم بوقت قيام الساعة فانه لايعلمها الا هو ﴿ ولهذا ﴾ اى لاجل ان العلم الاستدلالى ليس من العلم بالغيب المختص بذاته تعالى.

﴿ ذكر فى الفتاوى ﴾ اى فتاوى علمائنا ﴿ ان قول القائل عند رؤية هالة القمر ﴾ وهى ما يرى حوله دائرة مستديرة ﴿ يكون مطراً مدعياً علم الغيب لا بعلامة كفر ﴾ وان استدل بالهالة بانها انما تكون عند رطوبة الهواء ورطوبة الهواء سبب للسحاب الماطر فلا يكفر.

﴿ والمعدوم ليس بشئ ﴾ المعدوم خلاف الموجود وهو على قسمين معدوم ممكن وجوده ومعدوم ممتنع وجوده واتفق العقلاء على ان القسم الثانى ليس شيئاً.

واختلفوا فى القسم الاول على نحوين الاول ان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج ام لا فقال الاشعرية انه ليس بثابت فى الخارج ووافقهم الفلاسفة لان الوجود والثبوت والكون والحصول الفاظ مترادفة على ما عليه اهل اللغة والعدم يرادف النفى ويناقض

الوجود فيناقض الثبوت ايضاً فلم يكن المعدوم ثابتاً فى الخارج.

٢- ولان الوجود عين الذات عند الاشاعرة فرفع الوجود رفع الذات وليس رفع الذات الا نفيها والنفى يناقض الثبوت ٣- ولان الذوات الممكنة المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم على ما صرح به الرازیؒ فلو كانت ثابتة فى الخارج ابطلها برهان التطبيق.

٤- ولان العدم صفة منفية والموصوف بصفة منفية منفى غير ثابت فى الخارج فالمعدوم غير ثابت فى الخارج وزعمت المعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج متمسكين بوجوه الاول ان المعدومات متمايزة وكل متمايز فهو ثابت فى الخارج فالمعدومات ثابتة فى الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم دون بعض وبعضها مقدور للبشر دون بعض اما الكبرى فلان التمايز فرع قبول الاشارة وما لا ثبوت له فى نفسه لايمكن الاشارة اليه.

قلنا : تمايز المعدومات فى الذهن لا فى الخارج فثبوتها فى الذهن لا فى الخارج، والثانى ان المعدوم الممكن موصوف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت لان اتصاف غير الثابت بالثابت غير معقول.

قلنا : ان الامكان امر اعتبارى عبارة عن سلب ضرورة تقرر الماهية ولا تقررها . والثالث : ان المعدومات يصح عليها احكام ايجابية صادقة وكلما هذا شانه فهو ثابت فالمعدومات ثابتة اما الصغرى فلانا نحكم بامتياز بعضها عن بعض ومعلومية بعضها واما الكبرى فلان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له على ما هو المتقرر عند اهل المعقول. قلنا : ان الثبوت فى الذهن يكفى لصحة الحكم والمعدومات ثابتة فى الذهن فصح عليها تلك الاحكام الايجابية الصادقة مع عدم ثبوتها فى الخارج واليه اشار السعد بقوله :

﴿ ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت ﴾ وهو ما آثره السعد فى صدر الكتاب حيث قال الشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بدهى التصور انتهى.

﴿ والعدم يرادف النفى ﴾ ذكره اتماماً للنقل لكلام المحققين فكل شئ موجود وكل

معدوم منفی ﴿ فهذا ﴾ ای عدم کون المعدوم شیئاً ﴿ حکم ضروری ﴾ ای بدهی وما ذکرنا فیما سلف فهی تنبیهات علی ذلك الحکم البدهی ﴿ لم ینازع فیه ﴾ احد من الناس ﴿ الا المعتزلة آه ﴾ وذکرنا دلائلهم واجوبتنا عنها فتذکر.

والنحو الثانی ان المعدوم الممکن هل یطلق علیه شیٔ ام لا ؟ فذهب اهل السنة والجماعة الی الثانی متمسکین بوجوه الاول قوله تعالی اولم یر الانسان انا خلقناه من قبل ولم یك شیئا ای موجوداً. والثانی : قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شیئاً فهاتان تشهدان علی ان الشیٔ هو الموجود وهو نقیض المعدوم فلم یکن المعدوم شیئاً.

والثالث قال شارح المواقف ان اهل اللغة فی کل عصر یطلقون لفظ الشیٔ علی الموجود حتی لو قیل لهم الموجود شیٔ تلقوه بالقبول ولو قیل لیس بشیٔ قابلوه بالانکار.

والرابع : الشیٔ فی الاصل مصدر شاء ثم استعمل بمعنی الفاعل تارة وبمعنی المفعول اخری وکل واحد من الشائی والمشیٔ موجود اما الشائی فظاهر واما المشیٔ فلان المعدوم لیس بمشیئ ولذا یقال ما شاء اللّٰه کان وما لم یشأ لم یکن فالشیٔ یرادف الوجود او یساویه او یساوقه علی اختلاف الاقوال.

وذهبت المعتزلة الی الاول مستدلین بدلائل الاول قوله تعالی ان زلزلة الساعة شیٔ عظیم وصفها اللّٰه تعالی بانها شیٔ عظیم مع انها معدومة فصح اطلاق الشیٔ علی المعدوم وتسمیته به. قلنا : معناه انها تکون شیئاً عظیماً عند وجودها او انها لما کانت امراً متحقق الوقوع فی علمه تعالی صارت کانها موجودة فی الحال.

۳- او انه تعالی اطلق علیها شیئاً قبل وجودها للمبالغة فی اثباتها نحو ونفخ فی الصور وانما احتجنا الی هذه التاویلات لان الزلزلة عبارة عن الاجسام المتحرکة قامت بها الاعراض وتحقق ذلك فی المعدوم محال فلا بد من التاویل بالاتفاق والثانی قوله تعالی ان اللّٰه علی کل شیٔ قدیر وجه الاستدلال ان الشیٔ قدّر اللّٰه تعالی علیه اما ان یکون موجوداً او معدوماً فعلی الاول یلزم ایجاد الموجود وهو محال فاذا بطل هذا ثبت ان الشیٔ الذی قدر اللّٰه تعالی علیه معدوم فثبت اطلاق الشیٔ علی المعدوم الممکن.

قلنا : باختیار الشق الاول والمحال ایجاد الموجود بوجود سابق لا ایجاد الموجود

بوجود هو اثر هذا الایجاد و اللازم هو الثانی و المحال هو الاول. و الثالث : قوله تعالی و لا تقولن لشئ انی فاعل ذلك غداً الآیة اطلق اسم الشئ فی الحال علی ما یصیر مفعولاً غداً و الذی یصیر مفعولاً غدا یکون معدوماً فی الحال. قلنا : اطلق تعالی علی ذلك المفعول شیئاً مجازاً باعتبار ما یؤول الیه وهو متعارف نحو قوله تعالی انی اعصر خمراً و نحو من قتل قتیلاً فله سلبه ولقنوا موتاکم بلا اله الا اللّٰه و اشار السعد الی هذا بقوله :

﴿ و ان ارید ان المعدوم لایسمی شیئاً ﴾ ولا یطلق اسم الشئ علیه ﴿ فهو بحث لغوی مبنی علی تفسیر شئ بانه الموجود ﴾ وهو ما آثره اهل السنة و الجماعة وقد ذکرنا دلائلهم

﴿ او المعلوم ﴾ وهو ما اختاره الجاحظ ومعتزلة بصرة ﴿ او ما یصلح ان یعلم ویخبر عنه ﴾ وهو ما اعتمد علیه جمهور المعتزلة ﴿ فالمرجع الی النقل و موارد الاستعمال ﴾ من القرآن و الحدیث اذ لا احمال للعقل فی اثبات اللغات ﴿ وفی دعاء الاحیاء للاموات وصدقتهم ای صدقة الاحیاء عنهم ای عن الاموات نفع لهم ای للاموات ﴾.

حقیقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل مجده العنایة و استمداده ایاه المعونة وهو یستعمل علی معان الاول بمعنی العبادة قال تعالی ولا تدع من دون اللّٰه ما لاینفعك ولایضرك.

و الثانی بمعنی المسئلة قال تعالی یا ایها الذین آمنوا استجیبوا للّٰه وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم. و الثالث بمعنی النداء قال تعالی لایجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضاً.

و الرابع بمعنی طلب الاعانة فی دفع الکروب قال تعالی فدعا ربه انی مغلوب فانتصر.

﴿ خلافاً للمعتزلة تمسکاً ﴾ علة للخلاف او حال یعنی متمسکین بوجوه ثلثة الاول قوله ﴿ بان القضاء لایتبدل ﴾ ای بان قضائه تعالی بشئ من التنقیم و التعذیب لایتبدل بالدعاء وغیره من الصدقة فعندهم الدعاء لاینفع لنفس الداعی ولا للاموات ویؤیده قوله تعالی ما یبدل القول لدیّ الآیة قلنا : فی دفعه بالوجهین الاول ان الشارع الصادق اخبرنا بنفع الدعاء و الصدقة و الایمان به واجب و ان قصر العقل عن سر القضاء. و الثانی انه لو

كان القضاء مبطلاً للاسباب لزم ترك الاسباب المعاشية و الشرعية من الزراعة و التجارة ونحو ذلك و الطاعات و التحرز عن المعاصى و غير ذلك من الاسباب التى فعلها النبى وامر بها كذا قال صاحب النبراس. قال الغزالى فاعلم ! ان من جملة القضاء رد البلاء بالدعاء فالدعاء سبب لرد البلاء و وجود الرحمة كما ان الترس سبب لدفع السلاح والماء سبب لخروج النبات من الارض فكما ان الترس يدفع السهم كذلك الدعاء يرد البلاء.
والثانى قوله :
﴿ وكل نفس مرهونة بما كسبت ﴾ ويؤيده قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين و الثالث قوله ﴿ والمرء مجزئ بعمله لا بعمل غيره ﴾ وهو ماخوذ من قوله تعالى وان ليس للانسان الا ماسعى و الدعاء والصدقة من عمل الغير لا من عمله.
قلنا : ان الغير لما نوى ذلك الفعل له صار بمنزلة الوكيل عنه القائم مقامه شرعاً فكانه سعيه

٢- وقال عكرمة انها خاصة بقوم ابراهيم وموسى عليهما السلام واما هذه المرحومة فلها ما سعت ولها ما سعى غيرها ٣- وقال عبد الله بن طاهر الحسين بن الفضل ليس له الا ما سعى بالعدل وله بالفضل ما شاء الله تعالى.
٤- وقال الربيع بن انس اريد بالانسان الكافر واما المؤمن فله ما سعى وما سعى له غيره.
٥- وقال السيوطى اللام فى الانسان بمعنى على اى ليس على الانسان الا ما سعى.
٦- وقيل المعنى ليس له من عمل غيره شئ اذا لم يجعله له فقد ظهر مما سلف ان استدلال اهل الاعتزال بهذه الآية على ان العبد اذا جعل ثواب عمله اىّ عمل كان لغيره لاينجعل ويلغو جعله غير تام وكذا استدلال مالكؒ والشافعیؒ بها على ان ثواب العبادات البدنية المحضة كالصلوة والتلاوة لا تلحق بالاموات بل غيرها كالصدقة والحج وقال اهل السنة ان فى الدعاء منفعة لنفس الداعى وللاموات وكذا فى الصدقة.
وقال بعض الاجلة والذى عليه اكثر الخلق من المسلمين وسائر الملل وغيرهم ان الدعاء من اقوى الاسباب فى جلب المنافع ودفع المضار وقد تظاهرت عليه الادلة من

الكتاب والسنة واما الكتاب فقد قال تعالى اجيب دعوة الداعى اذا دعانى ٢- وقال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعى الآية ٣- وقال تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية ٤- وقال تعالى قل ما يعبؤ بكم ربى لولا دعائكم الآية واما النسبة فمنها ما ذكر السعد بقوله:

﴿ ولنا ما ورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً فى صلوة الجنازة وقد توارثه السلف ﴾ اى اخذه التابعون عن الصحابة واتباع التابعين عن التابعين وهكذا الى زماننا وبالجملة احاديث الدعاء فيها متواتر المعنى ﴿ فلو لم يكن للاموات نفع فيه ﴾ اى فى الدعاء ﴿ لما كان له معنى وقال ما من ميت تصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه ﴾ اى قبلت شفاعتهم فى حقه، رواه مسلم عن انس بن مالك.

﴿ وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل قال الماء فحفر بيراً وقال هذا لام سعد وقال الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال ان العالم المتعلم اذا مرّ على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً ﴾ قال الحافظ جلال الدين هذا الحديث موضوع.

﴿ والاحاديث والآثار فى هذا الباب اكثر من ان تحصى ﴾ يعنى اكثر من كل شئ وابعد من ان تحصى اما الاحاديث فقد قال ابوهريرة قال رسول الله من لم يسئل الله غضب وقال الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل رواه البزار والطبرانى والحاكم وقال صحيح الاسناد وقال اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له رواه مسلم وقال يتبع الرجل يوم القيامة من الحسنات امثال الجبال فيقول انى هذا فيقال استغفار ولدك لك، رواه الطبرانى وقال اهدوا الى امواتكم قالوا وما الهداية يارسول الله قال الدعاء والصدقة الدعاء مخ العبادة وقال الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة وافضلها كقوله الحج العرفة يعنى معظم اركانه الوقوف بعرفة.

واما الآثار فقد روى عن محمد الباقر ان الحسن والحسين كانا يعتقان عن علىؓ بعد موته وغير ذلك من الآثار وكذا اجمع الامة المرحومة على ان فى الدعاء منفعة للداعى ولغيره بدعائه ﴿ والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات لقوله تعالى ادعونى

استجب لكم ﴾ قال بعض المفسرين الدعاء بمعنى السوال ويؤيده حديث ابى هريرة من لم يسئل الله غضب ولذا قال ابن جرير فى تفسير قوله تعالى ان الذين يستكبرون عن عبادتى اى دعائى.

﴿ ولقوله عليه السلام يستجاب الدعاء للعبد ما لم يدع بإثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ﴾ فى استجابة الدعاء قالوا يارسول الله ما الاستعجال قال يقول قد دعوت دعوة فلم يستجب لى فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رواه مسلم وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون طلب هلكة فرعون فقال تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة.

﴿ ولقوله ان ربكم حييّ ﴾ بكسر الياء ثم بالمشددة على وزن فعيل من الحياء اى يفعل فعل صاحب الحياء اذ حقيقة الحياء انكسار وانفعال لايتصور منه تعالى ﴿ كريم ﴾ هو الذى يعطى من غير سوال فكيف بعده ﴿ من عبده اذا رفع يديه ﴾ اليه لدعاء شئ.

﴿ ان يردهما صفراً اى خالياً ﴾ ثم بين السعد اسباب اجابة الدعاء والشروط له بقوله :

﴿ واعلم ان العمدة فى ذلك ﴾ فى اجابة الدعاء ﴿ صدق النية ﴾ القصد المصمم على طلب المطلوب قال النبى ﷺ اذا دعى احدكم فلا يقال اللهم اغفر لى ان شئت ولكن ليعزم رواه مسلم ﴿ وخلوص الطوية ﴾ اى القلب معناه ان يحسب الظن بالله تعالى ويقوى الرجاء بالاجابة ويخلص الباطن عما لايرضى به الله تعالى.

﴿ وحضور القلب ﴾ مع الله تعالى بان لا يخطره عند الدعاء شئ سوى ذاته تعالى وبالحملة اجابة الدعاء بلا تخلف مشروط بخلوص الطوية وحضور القلب ﴿ لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة ﴾ اى وانتم معتقدون ان الله لايرد دعائكم من فضله ﴿ واعلموا ان الله لايستجيب الدعاء من قلب غافل ﴾ بالتوصيف او الاضافة ﴿ ولاه ﴾ من اللهو تفسير للغافل معناه غير حاضر مع الحق سبحانه.

وههنا سوال معروف وهو ان من الناس من قد يسأل الله فلا يعطى شيئاً او يعطى غير ما سأل وقد قال الله تعالى ادعونى استجب لكم وقال تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعانى

وغیر ذلك من الآیات. قلنا : هذه الآیات وان كانت مطلقة الا انه قد وردت آیة اخری مقیدة وهو قوله تعالی بل ایاه تدعون فیكشف ما تدعون الیه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول علی المقید فی الحادثة الواحدة او نقول : ان احابة الدعاء اعم من اعطاء حین السوال كما فسره النبی فیما رواه مسلم فی صحیحه ان النبی قال ما من رجل یدعو الله بدعوة لیس فیها اثم ولا قطیعة رحم الا اعطاه بها احد ثلاث خصال اما ان یعجل له دعوته او یدخر له من الخیر مثلها او یصرف عنه من الشر مثلها قالوا یارسول الله اذاً نكثر قال الله اكثر فقد اخبر الصادق المصدوق انه لابد فی الدعوة الخالیة عن العدوان من اعطاء السوال معجلاً او مثله من الخیر مؤجلاً او یصرف عنه من السوء مثله.

او نقول : ان استجابة الدعاء مشروط بشروط الاول : ان لا یأكل الداعی الحرام نص علیه فی الحدیث والثانی ان لایعتمد علی ماله وجاهه واقاربه واصدقائه وجده واجتهاده.

والثالث ان لایدع بحرام كان یدعو بالشر علی غیر مستحقه. والرابع : ان لا یدعو بمحال ولو عادة فانه تعالی اجری الامور علی العادة. والخامس ان لایكون فیما یسئل غرض فاسد كطلب المال للتفاخر وغیر ذلك من المفاسد.

والسادس : ان یكون حاضر القلب وتكون الاجابة عنده اغلب من نقیضه قال الله : انا بظن عبدی لی. والسابع : ان لا یفوت الغرض منه باشتغال الدعاء.والثامن ان لایُضجر من تاخیر الاجابة الا تری انه قد اجیبت دعوة موسی وهارون بعد اربعین سنة.

والتاسع : ان لا یدعو بدعاء لایفقه معناه. والعاشر ان یدعو باسماء الله الحسنی دون غیرها تلك عشرة كاملة وان شئت زیادة تفصیل فراجع الی نشر اللآلی علی بدء الامالی.

﴿ واختلف المشائخ فی انه هل یجوز ان یقال یستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالی وما دعاء الكافرین الا فی ضلال ﴾ ای فی ضیاع لا منفعة لهم فیه لانهم ان دعوا الله لم یجبهم وان دعوا لآلهتهم لم تستطع احابتهم حیث قال تعالی والذین یدعون من دونه لایستجیبون لهم بشئ الآیة ﴿ ولانه ﴾ ای الكافر ﴿ لایدعو الله لانه لایعرفه ﴾ فكیف یدعوه ﴿ وان اقر به ﴾ لان الكفرة الفجرة یقرون بوجوده تعالی سوی الدهریة ﴿ فلما وصفه بما لایلیق به ﴾ من نسبة الشریك الیه تعالی تعالی الله عما یقول الظالمون

علواً كبيراً.

﴿ فقد نقض اقراره ﴾ بوصفه اياه بما لايليق به فهو لايعرفه حق معرفته ولا يوصف حق وصفه فكيف يستجاب دعائه لان من شروط الاجابة ان يدعوه باسمائه الحسنى ﴿ وما روى فى الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافراً يستجاب محمول على كفران النعمة ﴾ لا على الكفر المقابل للايمان حتى يستدل به على جواز اجابة دعاء الكافر ﴿ وجوزه بعضهم ﴾ من المحققين ﴿ لقوله تعالى حكاية عن ابليس ربى انظرنى فقال الله تعالى انك من المنظرين هذه اجابة ﴾ ويدفع بان معنى قوله تعالى انك من المنظرين ان امهالك ثابت فى قضائى لا انه بسبب دعوتك كما يدل عليه اسمية الجملة وتوكيدها بانّ وقيل انه سأل المهلة الى يوم البعث فلم يجبه وامهله الى النفخة الاولى كما يدل عليه قوله تعالى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم. والقول الفيصل : ان دعاء الكافر يستجاب فى امور الدنيا ولايستجاب فى الامور الاخروية فمعنى قوله تعالى وما دعاء الكافرين للخلاص عن العذاب الابدى الا فى ضلال بقرينة صدرها قال تعالى وقال الذين فى النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب قالوا الم تك تأتيكم رسلكم بالبينات قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا فى ضلال والمراد من الكافر فى الحديث هو الكافر بالله المقابل للمؤمن ويستجاب دعائه فى امور الدنيا وبه حصل التوفيق بين الآية والحديث.

﴿ واليه ذهب ابو القاسم الحكيم ﴾ السمرقندى ﴿ وابونصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد وبه يفتى ﴾ وقد عرفت التوفيق بين القولين ﴿ وما اخبر به النبى ﷺ من اشراط الساعة اى علاماتها من خروج الدجال ﴾ جمعه الدجالون من الدجل بمعنى الكذب سمى به لانه كذّاب او الدجل هو الخلط سمى به لانه يخلط الحق بالباطل وسمى المسيح ايضاً لان المسيح يقال للاعور وهو اعور العين اليمنى كما ورد فى الحديث الصحيح او لانه يمسح الارض بسرعة حركته كما ورد فى الحديث مسلم.

قلنا : يارسول الله وما اسراعه فى الارض قال كالغيث استدبرته الريح واما تسمية عيسى بالمسيح فبمعنى انه مسح بالبركة او مسحه جبرئيل وهو يهودى موجود الآن على

القول الصحيح ويشهد عليه حديث تميم الداری ويخرج من بلاد ما وراء النهر وبلدان العراق لقوله عليه السلام يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان الحديث وهی تلك البلدان وقوله ياتی المسيح من المشرق همته المدينة حتی ينزل دبر احد ثم تصرف الملائكة وجهه قبل الشام هناك يهلك ويسير علی اقطار العالم ويدخل كل مصر وبلدة وقرية سوی مكة والمدينة حرسهما الله تعالی عن شر كل شرير وقال لايدخل المدينة رعب المسيح الدجال لها يومئذ سبعة ابواب علی كل باب ملكان رواه البخاری ويتبعه الناس الكثير من الحمقاء لاسيما اليهود قال النبی ﷺ يتبع الدجال يهود اصفهان سبعون الفاً عليهم الطيالسة رواه مسلم ﴿ودابة الارض﴾ التی ذكر الله تعالی حالها فی الكتاب وهی تخرج من عند الكعبة بعد تزلزل الارض وطولها ستون ذراعاً لها قوائم وجناحان فتسير فی الارض فلايدركها طالب ولايعجزها هارب فتبيض وجه المؤمن كانه كوب دری وتكتب بين عينيه مؤمن وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينيه كافر وزعمت الشيعة المراد منها علیؓ يخرج قبل القيامة ويبعث معه اهل التشيع ويحشر له ابوبكر وعمر ومعاوية وجميع اهل السنة فقتلهم باشد العذاب ثم يملك الارض هو والائمة المعصومون ويسمونه الرجعة ثم يموتون ثم يحيون يوم القيامة وعقيدة الرجعة باطلة قال تعالی رب ارجعون لعلی اعمل صالحاً فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ الی يوم يبعثون.

﴿وياجوج وماجوج﴾. قال فی شرح المقاصد فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم عليه السلام اضعاف سائر بنی آدم لانه لايموت الرجل منهم حتی ينظر الی الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو فی غاية الطول خمسون ذراعاً وقيل مائة وعشرون ذراعاً ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو فی غاية القصر كانوا يخرجون الی قوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سداً دونهم فيحفرون كل يوم السد حتی اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذی عليهم ارجعوا فستحفرونه غداً فيعيده الله كما كان حتی اذا بلغت مدتهم حفروا حتی اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذی عليهم ارجعوا

فستحفرونه غداً ان شاء اللّٰه تعالی فیعودون وهو کهیئته فیحفرونه ویخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فیشربون المیاه وینحصر الناس منهم فی حصونهم ولایقدرون علی اتیان مکة والمدینة وبیت المقدس فیرسل اللّٰه تعالی علیهم نغفاً فی امعائهم فیهلکون جمیعاً فیرسل طیراً فیلقیهم فی البحر ویرسل مطراً فیغسل الارض وخروجهم بعد خروج الدجال وقتل عیسی ایاه انتهی. قال صاحب النبراس : صح فی الحدیث انهم من اهل النار.

﴿ ونزول عیسی من السماء ﴾ وعیسی اسم عبرانی او سریانی وهو ماخوذ من العیس بمعنی البیاض وهو عیسی بن مریم روح اللّٰه تعالی وکلمته القاها الی مریم ویلقب بالمسیح ومعناه کثیر السیاحة ونزول عیسی من السماء ثابت بالاحادیث الصحاح عن ابی هریرة قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم والذی نفسی بیده لیوشکنّ ان ینزل فیکم ابن مریم حکماً عدلاً فیکسر الصلیب ویقتل الخنزیر ویضع الجزیة ویفیض المال حتی لا یقبله احد حتی تکون السجدة الواحدة خیراً من الدنیا وما فیها، رواه الشیخان وعن عبد اللّٰه بن عمر قال قال رسول اللّٰه ینزل عیسی بن مریم الی الارض فیتزوج ویولد له ویمکث خمساً واربعین سنة ثم یموت فیدفن معی فی قبری فاقوم انا وعیسی بن مریم فی قبر واحد بین ابی بکر وعمر والمراد من القبر المقبرة عبر عنها بالقبر لقرب قبره بقبره فکانهما فی قبر واحد.

واختلفت الروایات فی مدة مکثه بعد نزوله الی الارض ففی بعضها یمکث خمساً واربعین سنة وفی بعضها اربعین سنة وفی بعضها اربعین سنة وفی بعضها سبع سنین وجمع بعض اهل العلم بین هذه الروایات بانه رفع الی السماء وهو ابن ثلاث وثلثین سنة ویمکث بعد النزول سبع سنین فیکون مجموع مکثه فی الارض قبل الصعود وبعد النزول اربعین سنة ولعل عدد الخمس ساقط عن الاعتبار ولالغاء الکسر وقیل فی سنده کلام.

وقال السیوطی والحق ان مکثه بعد النزول اربعون سنة لان حدیث الاربعین مرفوع وحدیث السبع موقوف ویمکن ان یکون المراد من السبع هو سبع سنین بعد عیسی لان

الفاظ حديث مسلم هكذا فيبعث الله عيسى ابن مريم فيطلبه و يقتله ثم يلبث الناس بعده سبع سنين يعنى ان الناس بعد عيسى يلبثون على سنن عهده ثم يتغيرون.

﴿ وطلوع الشمس من مغربها ﴾ عن ابى ذر قال قال رسول الله ﷺ حين غربت الشمس اتدرى اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى يوم يأت بعض آيات ربك لاينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت او كسبت فى ايمانها خيراً طلوع الشمس من مغربها وجاء عن ابن مسعود يكون طلوع الشمس والقمر من مغربها مقترنين كالبعيرين القرينين ثم قرأ وجمع الشمس والقمر وجاء فى بعض الاحاديث والآثار ان الليلة تطول جداً فيعرف اصحابه قيام الليل انها لاتخلو عن حكمة فيعبدون الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوبة النور حتى يتوسط السماء فيموت كثير من الناس فزعاً ثم يكون طلوعها على الحالة المعهودة وبالجملة ان هذه الاشراط امور ممكنة عقلاً اخبر بها الصادق المصدوق ولايمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة.

وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تاويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغى واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازى والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح.

﴿ فهو حق ﴾ خبر لقوله وما اخبر به النبى آه ﴿ لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق ﴾ وكلما هذا شانه فهو حق فهذه الامور حق ذكر السعد الدليل على الصغرى بقوله:

﴿ قال حذيفة ابن اسيد الغفارى طلع النبى ﷺ علينا ﴾ من فوق قال كان النبى ﷺ فى غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علينا ﴿ ونحن نتذاكر فقال وما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال ﴾ قال النبى ﷺ ليس ما بين خلق آدم على قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال ﷺ ما من نبى الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيراً من احواله وقد مر نبذ من احواله.

﴿ والدخان ﴾ الذى يملؤ ما بين المشرق و المغرب ويمكث اربعين يوماً وليلة.

﴿ والدابة ﴾ اى دابة الارض وهى تخرج من جبل الصفا يتصدع لها معها عصا موسى و خاتم سليمان تضرب المؤمن بالعصا و تطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر.

﴿ وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ﴾ قال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وفى حديث طويل فى الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف فاذا اقيمت فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح فى الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله تعالى بيده فيريهم دمه فى حربته.

وفى هذا دليل على ان عيسى يؤم المسلمين فى تلك الصلوة فما يقال ان عيسى يقتدى بالمهدى او بالعكس فشئ لا مستند له فلا ينبغى ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبى فليس منعزلاً عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بنى اسرائيل واما قوله لامهدى الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره كما عرفت.

﴿ وياجوج وماجوج ﴾ وقد مر توضيحهم قال القاضى البيضاوى هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان منع صرفهما للتانيث والتعريف ﴿ وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن ﴾ جاء فى رواية تخرج من قصر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل البحر.

﴿ تطرد الناس الى محشرهم ﴾ ارض الشام كذا ورد فى الحديث وتتوسع ارض الشام بقدرته تعالى فيجتمع فيها بنو آدم والجن وجميع الحيوانات ﴿ والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جداً وقد روى احاديث ﴾ مرفوعة الى النبى ﷺ.

﴿ وآثار ﴾ اى اقوال الصحابة والتابعين ﴿ فى تفاصيلها و كيفياتها فلتطلب من كتب التفسير ﴾ وهو علم يبحث عن معانى الكلام من الفسر وهو الكشف ﴿ والسير ﴾ بكسر

وفتح جمع سيرة بالكسر وهى الخصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم .

﴿ والتواريخ ﴾ وكتب التواريخ ما يذكر فيها الوقائع الماضية والمستقبلة ﴿ والمجتهد ﴾ المستدل او المراد به من يصرف الجهد والطاقة لادراك الحق الاعتقادى والعملى .

﴿ وفى العقليات ﴾ اى المسائل التى تثبت بدليل عقلى غير مستنبط من الادلة الثلاثة كوجود الواجب تعالى وحدوث العالم ﴿ والشرعيات ﴾ اى المسائل التى لايستقل العقل باثباتها ﴿ الاصلية ﴾ كمسائل العلمين الاصولين كعذاب القبر وكون الامر للوجوب .

﴿ والفرعية ﴾ كالمسائل الفقهية المبحوث عنها فى كتب الفقه ﴿ قد يخطى ﴾ اى يحكم حكماً غير مطابق للواقع ﴿ وقد يصيب ﴾ يحكم حكماً مطابقاً للواقع .

﴿ وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية لا قاطع فيها ﴾ اى لم يكن فيها دليل قطعى احترز به عما ثبت بقاطع كنكاح المتعة فان حرمته ثبتت بالاحاديث الصحاح والاجماع فالقائل باباحته كاهل التشيع مخطى بلا ريب .

﴿ مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكماً معيناً ام حكمه فى المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد ﴾ فعلى الاول يكون المصيب واحداً وعلى الثانى يكون كل واحد مصيباً .

﴿ تحقيق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لايكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد ﴾ بل الحكم فيها ما ادى اليه رأى المجتهد وهو مذهب اكثر المعتزلة واليه ذهب القاضى ابوبكر والامام حجة الاسلام الغزالىؒ والمزنى من كبار اصحاب الشافعى وعلى هذا يكون الحق متعدداً ﴿ اويكون ﴾ اى او يكون الحكم المعين من الله تعالى فى المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد ﴿ وحينئذ ﴾ يعنى اذا كان الحكم معينا من الله تعالى قبل الاجتهاد ﴿ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل ﴾

اصلاً لا قطعي ولا ظني بل الاطلاع على الحكم المعين اتفاقي والمخطي ما جور على التعب وهو قول بعض الفقهاء المتكلمين ﴿ او يكون ﴾ اى او يكون على الحكم المعين دليل منه تعالى.

﴿ وذلك الدليل ﴾ على قسمين ﴿ اما قطعي او ظني ﴾ فذهب المتكلمون الى ان الحكم معين وقد نصب الله تعالى عليه دليلا قطعياً ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب فقيل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا لخفاء الدليل.

وذهب المحققون ومنهم السعد الى ان الحكم معين والدليل عليه ظني. ﴿ فذهب الى كل احتمال ﴾ من الاحتمالات الاربعة المذكورة في الكتاب ﴿ جماعة ﴾ كما بينا فتذكر.

﴿ والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب ﴾ في الحكم.

﴿ وان فقده ﴾ فان لم يجده ﴿ اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته ﴾ اى الحكم.

﴿ لغموضه وخفائه فلذلك ﴾ اى لاجل خفاء الحكم ﴿ كان المخطئ معذوراً بل ماجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم ﴾ ويأثم المخطئ على المذهب الثالث ﴿ وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء ﴾ فسرهما على الترتيب بقوله :

﴿ اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابى منصور او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بجميع شرائطه ﴾ المذكورة في محله ﴿ واركانه ﴾ كالاصغر والاكبر والاوسط في الاقتراني وكالمقدمة الشرطية والاستثنائية في الشرطي.

﴿ واتى بما كلف من الاعتبارات ﴾ حيث قال تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اذ هي آمرة بالقياس والاجتهاد ﴿ وليس عليه ﴾ اى على المجتهد ﴿ في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة ﴾ فانه خارج عن وسع المجتهد ﴿ والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله ففهمناها سليمان والضمير ﴾ في فهمناها.

﴿ لـلـحـكـومة ﴾ الصادرة عن سليمان بن الخصمين و كان حينئذ ذا احدى عشر سنة وقـد حـكـم داود بالغنم لاصحاب الحرث و كان قيمتها على التساوى فقال سليمان غير هـذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعوا بالبانها و شعرها و الحرث الـى اهـل الـغـنـم ليـصـلـوه حتى يعود الى ما كان عليه ثم يرد كل واحد على الآخر و كان الـحـكـم المذكور بالاجتهاد فثبت به صحة اجتهاد النبى و الخطأ فيه ايضاً وقد سلف هذا الكلام فتذكر.

﴿ و الـفـتيـا ولـو كـان كـل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلاً مـنـهـمـا قـد اصاب الحكم حينئذ وفهمه ﴾ اى فهم كل واحد منها الحكم وهذا الدليل مبنى على ان الانبياء يجتهدون في بعض الحوادث.

وقـد يخطئون فى الاجتهاد وهو مذهب جمهور اهل السنة و الجماعة خلافاً للروافض وبـعـض اهـل السنة لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم وقصة فداء اسرٰى بدر ولكن الانبيـاء لايـقرون على الخطأ لئلا يفوت حكمة بعثة الانبياء. ﴿ و الثانى الاحاديث و الآثار الـدالة عـلـى ترديد الاجتهاد بين الصواب و الخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السـلام ان اصبت فلك عشر حسنات و ان اخطأت فلك حسنة واحدة ﴾ هذا خطاب مع عـمـرو بن العاص عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلين اختصما الى النبى ﷺ فقال لـعـمـرو اقـض بينـهـما قال اقضى و انت حاضر وقال نعم على انك ان اصبت فلك عشرة اجـور و ان اجتهـدت و اخـطـأت فـلك اجر، رواه الحاكم وصححه. ﴿ وفى حديث آخر جعل ﴾ اى النبى.

﴿ لـلمصيب اجرين وللمخطى اجراً واحداً ﴾ رواه البخارى ومسلم و احمد و ابو داود و النسائى و ابن ماجة عن عمرو بن العاص و احمد عن ابى هريرة و الجمع بين الحديثين ان الاول مـن خـواص المخاطب وهو عمرو بن العاص كما مر ﴿ عن ابن مسعود ان اصبت من الله و ان اخطأت فمنى ومن الشيطان ﴾ وهذا الاثر رواه احمد و الحاكم وصححاه.

﴿ وقـد اشتهـرت تخطية الصحابة بعضهم بعضاً فى الاجتهاديات ﴾ فقد علم منها ان الـمـجتهد قد يخطأ فى المسئلة الاجتهادية اختلفوا فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها

لان المذكور فی البقرة ان عدة المتوفی عنها زوجها اربعة اشهر وعشراً وفی سورة الطلاق ان عدة الحامل وضع الحمل فقال علیؓ عدتها ابعد الاجلین وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة.

﴿ والثالث ان القياس ﴾ وهو اثبات الحكم فی غير المنصوص اعتباراً بالمنصوص بسبب علة جامعة بينهما كاثبات الحرمة فی الافيون اعتباراً بالخمر بسبب السكر ﴿ مظهر ﴾ للحكم ﴿ لا مثبت له ﴾ اذ لا حاكم بالشرعيات الا اللّٰه تعالى ﴿ فالثابت بالقياس ثابت بالنص ايضاً معنى ﴾ لا صريحاً ﴿ وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد ﴾ لاغير فالحق فيما ثبت بالقياس واحد بناء على ان الثابت به ثابت بالنص فالحق فی المسألة الاجتهادية واحد.

﴿ والرابع انه لا تفرقة فی العمومات الواردة فی شريعة نبينا بين الاشخاص ﴾ يعنی ان الاحكام الثابتة بالنصوص عامة لجميع الاشخاص من المكلفين كالصلوة فريضة على كل مسلم ومسلمة مثلا فكذلك الاحكام الثابتة بالاجتهاد عامة لجميع الاشخاص.

﴿ فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف ﴾ الفعل الواحد بالمتنافيين ﴿ من الحظر والاباحة ﴾ يعنی لزم ان يكون شرب النبيذ مثلا حراماً على كل شخص لفتى الشافعية ومباحاً لكل شخص لفتوى الحنفية ﴿ والصحة والفساد ﴾ فلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلعت الشمس فی خلالها صحيحة لفتوى اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية.

﴿ والوجوب وعدمه ﴾ فيلزم ان يكون الوتر واجباً لفتوى الحنفية وسنة لفتوى الشافعية.

﴿ وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب عن كتابنا التلويح ﴾ استدل القائل بان كل مجتهد مصيب والحق فی مسألة اجتهادية متعدد بوجهين الاول انه لو كان الحق واحدً لزم التكليف بما لايطاق واللازم باطل بنص الكتاب فالملزوم مثله وجه اللزوم ان المجتهد يكون ماموراً لطلب ما هو الحق عند اللّٰه تعالى وهو غامض لايدرك.

قلنا: بانا لانسلم ان المجتهد مامور بدرك الحق بل مامور بالاجتهاد، والثانی ان

اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقاً لان المصلى مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما يتأدى فرض من اخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة.

﴿ فى شرح التنقيح ﴾ علم منه ان التلويح شرح للتنقيح ايضاً كما هوشرح للتوضيح.

﴿ ورسل البشر ﴾ يعنى انبيائهم ﴿ افضل من رسل الملائكة ﴾ واختلف الناس فى حقيقة الملائكة بعد اتفاقهم على انها موجودة عقلاً وسمعاً ١- فقال اكثر المسلمين انها اجسام لطيفة نورانية تتشكل باشكال مختلفة بقضاء الله تعالى ولا يأكلون ولايشربون ولاينكحون ويسبحون الليل والنهار ويفعلون ما يؤمرون.

٢- وزعمت النصارى ان الملائكة نفوس ناطقة مفارقة عن الابداين على نعت الصفاء والخيرية واما النفوس المفارقة عن الابدان على نعت الخباثة والشرارة فهى الشياطين.

٣- وقالت عبدة الاصنام ان الملائكة هى الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فالموصوف بالاول ملائكة الرحمة وبالثانى ملائكة العذاب ويزعمون ان الكواكب احياء ناطقة. ٤- والفلاسفة يزعمون انها جواهر مجردة قائمة بانفسها مخالفة للنفوس الناطقة البشرية اكمل منها علما وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء.

٥- وقال البعض منهم ان الملائكة العقول العشرة التى عرفت احوالهم فى اسفارهم والنفوس الفلكية تحرك الافلاك ذلك قولهم بافواههم ما ليس لهم به علم والحق هو القول الاول من تلك الاقوال وكلهم معصومون عن الذنوب عند اهل الحق قال تعالى لايعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقال تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال تعالى بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون، والحشوية خالفوا ذلك الحكم وقالوا يصدر عنهم الذنوب واحتجوا بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية.

طريق الاستدلال بوجوه الاول انهم اعترضوا على الله تعالى وهو اعظم الذنوب.
والثاني انه صدر منهم غيبة بني آدم بالفساد وسفك الدماء والغيبة من الكبائر.
والثالث انهم مدحوا انفسهم بقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يشبه العجب وهو من الذنوب المهلكة ٢- وبان ابليس كان من الملائكة فكفر وذلك يدل على صدر المعصية من جنس الملائكة ٣- وبقوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة فدل هذا على انهم يعذبون لان اصحاب النار لايكونون الا من يعذب فيها كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون.

قلنا : سوالهم ذلك لم يكن على سبيل الاعتراض بل بطريق استكشاف حقيقة الحال وههنا وجوه اخر ذكرها المفسرون والغيبة ذكر اخاك بما يكره واشترط فيها ان يكون معلوماً وان لا يكون ذلك الذكر بطريق الاستفسار وقولهم نحن نسبح الآية كان بطريق تحديث النعمة وهو ليس بممنوع وماكان ابليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق عن امر ربه، وقوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمدبرين لامرها.

﴿ رسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة ﴾ ذكر المصنف ثلث مسائل الواحدة منها اجماعية وبديهية والاخيرتان مما اختلفوا فيهما اشار الى الاول بقوله ﴿ واما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة ﴾ ثم المراد من عامة البشر الاولياء الصلحاء اذ الفساق كالبهائم.

﴿ واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر ﴾ اى الاولياء والصلحاء.

﴿ على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم على وجه التعظيم ﴾ يعني امرهم بالسجود له بطريق تعظيم آدم ﴿ والتكريم ﴾ اى تكريمه وانما قيد بهذا القيد ايماء الى دفع ما قيل من ان السجود لايدل على الافضلية لجواز ان يكون السجود لله تعالى وآدم كالقبلة والمحراب فلايلزم افضليته والا لزم كون القبلة افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وهو كما ترى بطلانه او لجواز ان يكون السجود فى عرف الملائكة كالسلام فى عرفنا بل كانت الامم السابقة تفعل ذلك.

وقال صهيب ان معاذا لما قدم من اليمن سجد للنبى فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود تسجد لعظمائهم و علمائهم وقلت ما هذا قالوا تحية الانبياء قال عليه السلام كذبوا على انبيائهم ثم ذكر السعد دليلا على هذا القيد بقوله ﴿ بدليل قوله تعالى حكاية عن ابليس ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين ﴾ هذا اعتراض اللعين على الله ﴿ ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس ﴾ فثبت افضلية آدم على رسل الملائكة ومنه ثبت افضلية جميع رسل البشر على رسل الملائكة لعدم القائل بالفصل وبعد انما يتم لو كان المامور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع و المسئلة مما يكتفى فيها بالظن.

﴿ والثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم ﴾ اذ العالم ما سوى الله تعالى والملائكة كذلك وهذا الاستدلال ايضاً مبنى على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر.

اورد عليه انه اما ان يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلايفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح بقوله:

﴿ وقد خص من ذلك ﴾ مما دل عليه الآية ﴿ بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ﴾ وان كان ظاهر الآية تدل على تفضيل آل ابراهيم وآل عمران على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية فبقيت معمولة فيما سوى، تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهو المقصود فيما نحن فيه.

وبالجملة لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولاالعالمين بل تفضل الجميع على الجميع ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة ﴿ ولاخفاء ان هذه

المسئلة ﴾ اى مسئلة التفضيل ﴿ ظنية ﴾ يكتفى فيها مبنى للمفعول والظرف نائب الفاعل ﴿ بالادلة الظنية ﴾ دفع لما يرد بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض وهو ظنى الدلالة على مدلوله على ما هو المسلم فى الاصول فكيف يستقيم دليلا على مسئلة اعتقادية حاصل الدفع ان المسائل الاعتقادية على قسمين قسم يكون المطلوب فيه حصول اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق محمد وقسم يكتفى فيه بالظن كهذه المسئلة والظن المذموم فى العقائد هو الاكتفاء بالظن تكاسلاً عن النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين لا مطلقاً.

﴿ الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع ﴾ عطف تفسير لما قبله ﴿ من الشهوة ﴾ هى قوة تجلب المنافع من مطعوم ومشروب وملبوس ونحوها ﴿ والغضب ﴾ هى قوة تدفع المضار.

﴿ وسنوح الحاجات الضرورية ﴾ والسنوح الظهور ﴿ الشاغلة ﴾ المانعة ﴿ عن اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف ﴾ الموانع ﴿ اشق ﴾ اصعب ﴿ وادخل فى الاخلاص ﴾ وذلك لان الآدمى له شهوة داعية الى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع العارض القوى اشد منه بدون العارض.

﴿ فيكون افضل ﴾ اى يكون الآدمى افضل من الملك والخامس قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فكان النبى ﷺ رحمة للملائكة ايضاً فوجب ان يكون افضل منهم.

والسادس ان الملائكة حفظة بنى آدم وبنو آدم محفوظون والمحفوظ اشرف من الحافظ.

والسابع: ما روى ان جبرئيل اخذ بركاب محمد حتى اركبه على البراق ليلة المعراج فهذا يدل على ان محمداً افضل من جبرئيل.

والثامن قوله ان لى وزيرين فى السماء ووزيرين فى الارض واما ان اللذان فى السماء

فجبرئیل ومیکائیل واما اللذان فی الارض فابوبکر وعمر فدل هذا الخبر علی ان محمداً کان کالملك وجبرائیل ومیکائیل کانا کالوزیرین والملك افضل من الوزیر فیلزم ان یکون محمد افضل من الملك ﴿ وذهبت المعتزلة والفلاسفة ﴾ وجمهور الشیعة. ﴿ وبعض الاشاعرة ﴾ وهو ابو عبد الله الحلمی والقاضی ابو بکر والامام الرازیؒ وابواسحاق الاسفرائنی والشیخ محی الدین .

﴿ الی تفضیل الملائکة وتمسکوا بوجوه الاول ان الملائکة ارواح مجردة کاملة بالعقل مبرأة عن مبادی الشرور والآفات کالشهوة والغضب ﴾ وهما مبادی اکثر القبائح والشرور.

﴿ ومن ظلمات الهیولی والصورة ﴾ الجسمیة والنوعیة یعنی الملائکة مبرئة عن الصفات الجسمانیة المانعة عن مشاهدة الانوار الربانیة بخلاف البشر فانه متصف بصفات جسمانیة مانعة عن رؤیة الانوار الالٰهیة ﴿ قویة علی الافعال العجیبة ﴾ هی ملقیات ذکرا فالمدبرات امراً ﴿ عالمة بالکوائن ﴾ بالحوادث ﴿ ماضیها وآتیها ﴾ هما بدلان عن الکوائن لانهم زعموا ان کل ما هو مجرد غیر متعلق ببدن فهو عالم بکل کائن لان العلم ممکن له وکل ممکن له یکون حاصلاً بالفعل لعدم حالة منتظرة له عندهم.

﴿ من غیر غلط والجواب ان مبنی ذلك ﴾ ای الدلیل ﴿ علی اصول الفلاسفة ﴾ فانهم یقولون بوجوذ المجردات ومنها الملائکة ﴿ دون الاسلامیة ﴾ اذ الملائکة علی اصول اهل الاسلام اجسام لطیفة نورانیة کما ذکرنا وانکروا عن المجردات.

﴿ والثانی ان الانبیاء مع کونهم افضل البشر ﴾ باتفاق الملیین ﴿ یتعلمون ویستفیدون منهم بدلیل قوله تعالی علمه ﴾ ای علم الوحی النبی فالمفعول محذوف ﴿ شدید القوی ﴾ ای ملك شدید قواه هو جرئیل علیه السلام ﴿ وقوله تعالی نزل به الروح الامین ﴾ ای جبرئیل ﴿ ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم ﴾ فیکون جبرئیل افضل من محمد ﷺ.

﴿ والجواب ان التعلیم من الله تعالی والملائکة انما هی المبلغون ﴾ فالاسناد الیها مجازی ﴿ والثالث انه قد اطرد فی الکتاب والسنة تقدیم ذکرهم علی الانبیاء وماذلك الا

لتقدمهم فی الشرف والرتبة ﴾ فیکون الملائکة افضل من الانبیاء.

﴿ والجواب ان ذلک لتقدمهم فی الوجود ﴾ کما فی قوله تعالی لاتأخذه سنة ولانوم حیث قدم السنة علی النوم فی الذکر لتقدمها فی الوجود ﴿ ولان وجودهم اخفی فالایمان بهم اقوی وبالتقدیم اولی والرابع قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبداً لله ولا الملائکة المقربون ﴾ ثم بین طریقة الاستدلال بقوله :

﴿ فان اهل اللسان یفهمون من ذلک افضلیة الملائکة من عیسی اذ القیاس فی مثله الترقی من الادنی الی الاعلی یقال لایستنکف من هذا الامر الوزیر ولا السلطان ولایقال السلطان ولا الوزیر ﴾ ثم اشار الی تتمیم الدلیل بقوله ﴿ ولا قائل بالفصل بین عیسی وغیره من الانبیاء والجواب ان النصاری استعظموا المسیح بحیث یترفع من ان یکون عبداً من عباد الله تعالی بل ینبغی ان یکون ابناً له لانه مجرد لا اب له وکان یبرئ الاکمه والابرص ﴾ کما نص به القرآن

﴿ ویحیی الموتی بخلاف سائر عباد الله تعالی من بنی آدم فرد علیهم بانه لایستنکف من ذلک ﴾ من العبدیة ﴿ المسیح ولا من هو اعلی منه فی هذا المعنی ﴾ ای التجرد والافعال العجیبة الشاقة ﴿ وهم الملائکة الذین لا اب لهم ولا ام لهم ویقدرون باذن الله تعالی علی افعال اقوی واعجب من ابراء الاکمه ﴾ وهو من ولد اعمی او الاعمی الممسوخ العین.

﴿ والابرص واحیاء الموتی فالترقی والعلو انما هو فی امر التجرد واظهار الاثار القویة لا فی مطلق الکمال والشرف فلا دلالة علی افضلیة الملائکة والله تعالی اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب ﴾ والله اعلم بحقیقة الحال وسریرة العباد.

والخامس عبادة الملائکة ادوم فکانت افضل اما الاول فلقوله تعالی یسبحون اللیل والنهار لایفترون، واما الثانی فلان افضل العبادات ادومها، والسادس انهم اسبق السابقین فی کل العبادات والسبقیة فیها جهة التفضیل بالاجماع وکقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون وقوله من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الی یوم القیامة.

قلنا : عن الاول ان عبادة البشر اشق من عبادتهم وافضل العبادات احمزها وعن الثانی هذا الدلیل یقتضی فضیلة آدم علی محمد ولم یقل به احد، والسابع ان الملائکة رسل الانبیاء والرسل افضل من الامم. والثامن ان الملائکة اتقی من البشر لقوله تعالی یخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالی وهم من خشیة ربهم مشفقون والخوف مبدء التقوی فوجب ان یکونوا افضل من البشر لقوله تعالی ان اکرمکم عند اللّٰه اتقاکم.

والتاسع قوله تعالی لا اقول لکم عندی خزائن اللّٰه ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی ملک فهذا یدل علی فضیلة الملائکة من البشر. والعاشر قوله تعالی فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً وجه الاستدلال ان المخلوقات اربعة الملک والانس والجان والشیاطین ولاشک ان الانس افضل من الجن والشیاطین فلو کان افضل من الملک ایضاً فلزم کون البشر افضل من جمیع المخلوقات فعلی هذا لایکون لهذا القول فائدة.

والحادی عشر ان جبرئیل وصف بست صفات فی قوله تعالی لقول رسول کریم ذی قوة عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین، ووصف محمداً بقوله تعالی وما صاحبکم بمجنون، ولو کان محمد ﷺ مساویاً مع جبرئیل فی تلک الصفات لبیّن فکان جبرائیل افضل من محمد اقول ان محمداً وصف بثمان صفات فی قوله تعالی یا ایها النبی انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذیراً وداعیاً الی اللّٰه باذنه وسراجاً منیراً فکان محمد ﷺ افضل من جبرئیل والثانی عشر قوله علیه السلام عن اللّٰه تعالی اذا ذکرنی عبدی فی ملأ ذکرته فی ملأخیر من ملأه فهذا یدل علی ان الملأ الاعلی افضل من الملأ السفلی، قلنا : ان الملأ الاعلی الملائکة المقربون بقرینة ذلك الحدیث القدسی وملأ البشر عامتهم فلزم منه افضلیة خواص الملائکة علی عامة البشر وهذا مما اجمعوا علیه.

لباب المقام ان الفضیلة علی قسمین الاول بمعنی کثرة الثواب وما یترتب علیها من کونهم اکرم علی اللّٰه تعالی واحبهم الیه تعالی والثانی بمعنی قرب المنزلة وقلة الوسائط والمناسبة فی النزاهة والملائکة بالمعنی الثانی افضل باتفاق الطائفتین والخلاف فی المعنی الاول من الفضیلة ولایستلزم الفضیلة بالمعنی الثانی للفضیلة بالمعنی الاول کما یشاهد حال الخدام للملك وخاصة حرمه فانهم اقرب الیه من وزرائه والخارجین من

اقربائه وليسوا فی شئ من منازل الوزراء ومراتب الاقرباء.

تمّ بالخير بعون الملك المنعام والحمد لله على اختتامه والصلوة والسلام على افضل البشر وخير الانام.

يامن رفع السماء بغير عمد وبسط الارض على ماء جمد بغير تعب ونصب الجبل على ارجائها بلا لغوب، صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى وحبيبك المرتضى واعط كتبنا بالايمان واحفظنا عن النيران وادخلنا فی رحمتك بالاحسان ولاتجعل فی قلوبنا غلا للاخوان واعط ذريتنا وتلامذتنا واحبابنا علماً نافعاً وذهنا واسعاً وزهداً كاملاً.

وكونوا عون هذا العبد دهرا	بذكر الخير فی حال ابتهال
لعل الله يعفوه بفضل	ويعطيه السعادة فی المآل
وانی الدهر ادعو كنه وسعی	لمن بالخير يوماً قد دعا لی.

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلم

لباب العقائد الحنفيّة

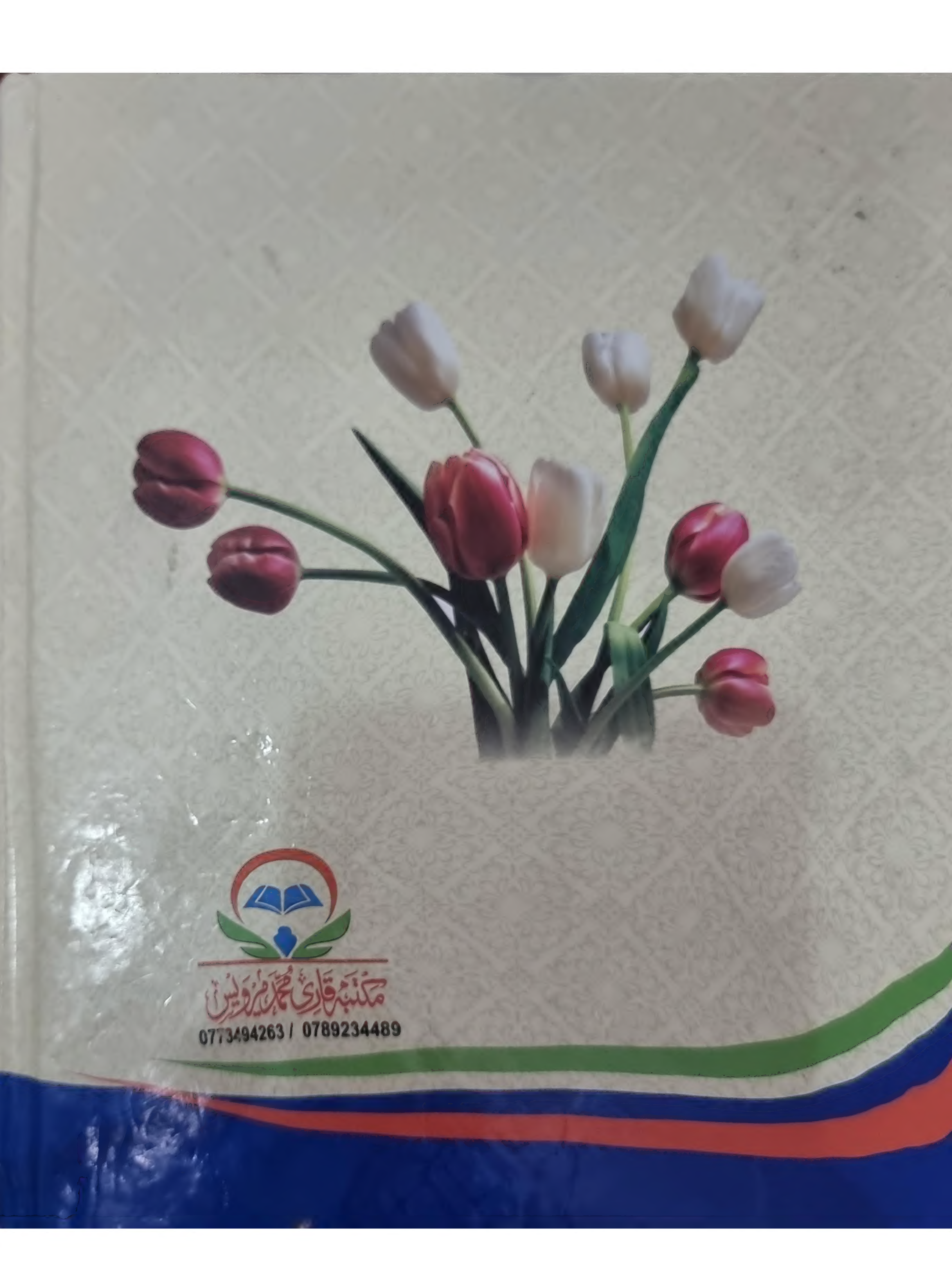
شرح

العقائد النسفيه

تاليف

مولانا ابى الضياء الاجبري الكوهستاني




مکتبہ قاری محمد مرویس
0773494263 / 0789234489